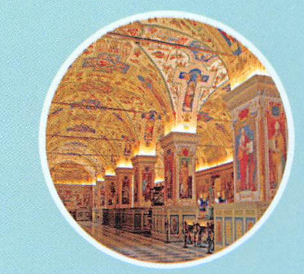


٢

مفهوم الآخر
في اليهودية والمسيحية





تأليف

د. رقية العلواني

الأب. د. كريستيان فانسين

أ. سمير مرقص

القس. د. إكرام لمعي

تحرير

أ. د. منى أبو الفضل   د. نادية محمود مصطفى



بسم الله الرحمن الرحيم

التأصيل النظري للدراسات الحضارية

٢

مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية

مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية / رقية العلواني...
[وآخرون] ؛ تحرير منى أبو الفضل، نادية محمود
مصطفى.- دمشـــق: دار الفكر، ٢٠٠٨ .- ٢٦٤ ص ؛
٢٤ سم .- (التأصيل النظري للدراسات الحضارية؛ ٢).
١- ٢٩١,١ ع ل و م ٢- العنوان ٤- العلواني
٤- أبو الفضل ٥- مصطفى ٦- السلسلة
مكتبة الأسد

التأصيل النظري للدراسات الحضارية

٢

مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية

أ. د. رقيـة العلـوانـي　　الأب. د. كريستيان فان نيسبن

أ. سـمير مرقس　　القس . د. إكرام لمعي

تحرير

أ. د. منى أبو الفضـل　　أ.د. نادية محمود مصطفى



آفاق معرفة متجددة



٢٠٠٨
دمشق
حاضنة اللغة العربية

دار الفكر - دمشق - برامكة
٠٠٩٦٣ ٩٤٧ ٩٧ ٣٠
٠٠٩٦٣ ١١ ٣٠
httP://www.fikr.com/
e-mail:fikr@fikr.net

التأصيل النظري للدراسات الحضارية

- ٢ -

مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية

أ. د. منى أبو الفضل - أ. د. نادية محمود مصطفى

الرقم الاصطلاحي: ٢١٠٩,٠١١
الرقم الدولي: ISBN: 978-9953-511-61-0
التصنيف الموضوعي: ٢٩١ (الديانات المقارنة)
٢٦٤ص، ١٧ × ٢٥ سم
الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

المحتوى

مقدمة تحرير المشروع ٧

مفهوم الآخر
لدى الجماعات اليهودية الحديثة

د. رقية طه جابر العلواني

مقدمة ٢٩
أولاً - مفهوم الجماعات اليهودية الحديثة ٣١
ثانياً- الآخر Gentiles: المفهوم والمصطلح ٤٦
ثالثاً- تشكيل صورة الآخر في النصوص التوراتية والتلمودية ٤٨
رابعاً- صورة الآخر في الفكر المعاصر لدى الجماعات اليهودية ٧٠
الخاتمة والنتائج وتوصيات الدراسة ٧٥

مفهوم الآخر
في الرؤية المسيحية

الأب د. كريستيان فان نيسبن

الآخر والعلاقة بالآخر في الرؤية المسيحية ٨١
الكتاب المقدّس / العهد القديم ٨٢
العهد الجديد ٨٥
مفهوم الآخر في المسيحية الكاثوليكية ٩١
نص المجمع الفاتيكاني الثاني الخاص بالكنيسة في العالم المعاصر .. ٩٤
مواقف خاصة للمجمع الفاتيكاني الثاني فيما يخص العلاقة بالآخر .. ١٠١

البيان في الحرية الدينية ١٠٥
النظرة إلى أصحاب الديانات غير المسيحية ١٠٩
النظرة إلى الكنائس غير الكاثوليكية والحركة المسكونية: المسيحي الآخر . ١١٣

مفهوم الآخر في المسيحية المصرية الأرثوذكسية

أ. سمير مرقس

(أ) تمهيد ١٢١
(ب) المسيحية المصرية الأرثوذكسية ومفهوم الآخر: تأسيس لاهوتي ... ١٢٥
(ج) المسيحية المصرية الأرثوذكسية ومفهوم الآخر: تأسيس كتابي ١٣٣
(د) المسيحية المصرية الأرثوذكسية ومفهوم الآخر: تأسيس تاريخي ... ١٣٨
(هـ) خاتمة ١٥١

المسيحية الإنجيلية (البروتستانتية) والموقف من الآخر

القس د. إكرام لمعي

مقدمة ١٥٥
مصطلحات ١٥٨
أهم المدارس في تفسير الكتاب المقدس ١٦٨
الفصل الأول : لماذا البحث في العلاقة مع الآخر هنا والآن؟ ١٧٢
الفصل الثاني : الكنيسة الإنجيلية بمصر تاريخها والمرجعية فيها وتأثيراتها ١٨٣
الفصل الثالث : الإنجيلية والآخر ٢٠٠
الفصل الرابع : مفهوم مصري إنجيلي معاصر في الموقف من الآخر ... ٢٣٥
ما قبل الخاتمة أسئلة لابد من الإجابة عنها ٢٥٢
خاتمة ٢٦١
أهم المراجع المستخدمة في البحث ٢٦٢

مقدمة تحرير المشروع

د. نادية محمود مصطفى

تأسس برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في نيسان / أبريل ٢٠٠٢، استناداً إلى خطة علمية حددت دوافع هذا التأسيس وأهداف البرنامج على النحو التالي:

١- دراسة الإطار النظري لموضوع البرنامج (العلاقة بين الحضارات) لتسكينه في موقعه من المنظورات الراهنة لدراسة العلوم السياسية بفروعها المختلفة، وفي تقاطعها وارتباطها مع علوم اجتماعية أخرى. فإن تجدد الاهتمام بالأبعاد الثقافية / الحضارية، ومن ثم الأبعاد القيمية بمصادرها المختلفة (وفي قلبها الدين) يعد من أهم سمات المنظورات الغربية الراهنة، مما أوجد مساحة مشتركة مع منظورات حضارية أخرى وعلى رأسها الإسلامي.

٢- رصد وتحليل المدارس النظرية والاتجاهات الفكرية المتنوعة (القومية والليبرالية والإسلامية) في الموضوع، وتقديم ملخص جامع مقارن لأسانيد كل من هذه المدارس والاتجاهات من حيث تأصيل مفهوم الحضارة والحوار والصراع، ومن حيث تأصيلها لأصل العلاقة بين الحضارات، ومن حيث رفضها أو قبولها لفكرة

حوار الحضارات، ومن حيث البدائل المطروحة لهذه الفكرة.

٣- رصد المبادرات العملية المطروحة في ساحة حوار الحضارات أو الثقافات أو الأديان - خلال العقد الماضي - وتقويم آليات تطبيق الفكرة بصفة عامة أو في مجالاتٍ نوعية وقضايا محددة؛ سواء على مستوى المنظمات الدولية أو الحكومات أو المنظمات غير الرسمية، الدولية منها والوطنية. حيث إن ملتقيات الحوار ذات مستويات متعددة، منها الرسمي ومنها غير الرسمي، ومنها العالمي ومنها ذو النطاق المحدود إقليمياً أو وفقاً للقضايا محل الاهتمام.

٤- تصميم سيناريوهات للدخول في (حوار) من جانب الدائرة المصرية أو العربية أو الإسلامية مع دوائر ثقافية أخرى، سواء إسلامية أيضاً أو تنتمي إلى حضارات أخرى غربية أو شرقية على حد سواء. ويتطلب تصميم السيناريو الواحد - وبالنظر إلى طبيعة أطرافه - تحديد قائمة وأولويات موضوعات الحوار وقضاياه انطلاقاً من متطلبات وحاجات الدائرة المعنية؛ أي العربية أو الإسلامية، في حوارها مع الدوائر الحضارية الأخرى (الأوربية، الأمريكية، الروسية، اليابانية، الصينية، الهندية..).

٥- الاهتمام بالبحث في آليات وسبل تحقيق التنسيق والتعاون بين المنظمات العربية والإسلامية التي تدير مشروعات للحوار مع (الآخر)، وعلى رأسها الجامعة العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي، من ناحية، وكذلك بين الدول الإسلامية الكبرى (وعلى رأسها مصر، تركية، إيران) التي تدير من خلال برامج وطنية حوارات مع (الآخر) أو فيما بينها (مثلاً الحوار العربي الإيراني، والحوار التركي العربي).

واستجابة لهذه الدوافع والأهداف، وفي ضوء متطلبات البيئة العلمية والعالمية المحيطة، التي جسدت تجدد الاهتمام بالأبعاد الدينية والثقافية والحضارية، وفي قلبها الأبعاد القيمية غير المادية للتطور البشري وللتغيرات العالمية، كان لابد لهذا البرنامج أن يؤسس أنشطة خطته الخمسية العلمية على (تأصيل نظري للعلاقة بين الدين، الثقافة، الحضارة) ليس كغاية في حد ذاته فقط، ولكن كسبيل أيضاً لتأسيس مجال للدراسات الحضارية في العلوم السياسية ينطلق من البحث في آفاق منظور حضاري، وعنه، لدراسة الظاهرة السياسية في أبعادها الداخلية والخارجية على حد سواء. كل هذا دون انقطاع أو فقدان صلة بموضوع هذا البرنامج ومحور نشاطه ألا وهو العلاقة بين الحضارات حواراً وصراعاً.

ومن ثم كان مشروع (التأصيل النظري) هو باكورة المشروعات البحثية الجماعية الممتدة التي قام عليها برنامج حوار الحضارات. ولقد استغرق تنفيذه نحو عامين ونصف العام (شباط / فبراير ٢٠٠٣ - آب / أغسطس ٢٠٠٥). ولقد حفزت المبادرة أ. د. منى أبو الفضل الرائدة في مجال الدراسات الحضارية على صعيد العلوم السياسية، والمؤسسة لمدرسة المنظور الحضاري في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة. ولقد أشرفت د. منى على إعداد ورقة عمل المشروع التي دشنت اجتماعات العمل المتطورة، كما رأست معظم هذه الاجتماعات وأدارتها بالتعاون مع أ. د. نادية مصطفى، ولقد حالت ظروف خاصة دون مشاركتها في إعداد هذا التقديم لنشر أعمال المشروع.

ولقد شارك في أعمال هذا المشروع إلى جانب الأساتذة معدي البحوث، عدد آخر من الأساتذة أثروا النقاش في الاجتماعات الدورية، وكان لهم فضل المساهمة في بلورة غايات المشروع ومخرجاته، وهم: أ.د. علا أبو زيد، نائب مدير البرنامج حينئذ، أ.د. السيد عبد المطلب غانم، أستاذ النظرية السياسية، أ.د. مصطفى منجود، أستاذ الفكر

السياسي، أ.د. عبد الغفار رشاد أستاذ النظم المقارنة. كما ساهم في بحوث المشروع -- عن بعد - كل من: د. رقية العلواني، و أ.د. سيف الدين عبد الفتاح، و أ.د. حسن وجيه، كذلك ساهم في الاجتماعات وأعمال البحث المساعدة عدد من الشباب الباحثين المهتمين بالمداخل الثقافية والحضارية للعلوم السياسية، وهم: مدحت ماهر، وأماني غانم، ومروة عيسى، وأحمد خطاب، وعلاء عبد الحفيظ.

مجمل القول: كان المشروع البحثي الجماعي الممتدُّ خبرةً حية تفاعلية تبادلية، فنظراً لعدد المشاركين فيه، وامتداده الزمني، فلقد كان ساحة تفاعل وتبادل للأفكار والآراء، ومعملاً لاختبار بعض المقولات والافتراضات، أو إنضاج بعضها الآخر.

ولقد فرض موضوع المشروع - وجدَّته - هذا النمط من التفاعل، كما ساعدت حماسة الأساتذة المشاركين على جعل هذا التفاعل خبرة متميزة على صعيد الجماعة العلمية للعلوم السياسية في مصر، وفي انفتاحها على علوم أخرى مثل الدراسات الإسلامية والفلسفة والاجتماع والتاريخ وفلسفة الحضارات.

هذا ولقد تعددت مستويات التفاعل التبادلي عبر مراحل تطور المشروع، كما تنوعت - بالطبع - قضاياه وإشكالياته، وعلى نحو أسفر عن بنية محددة لبحوثه. فلقد مرَّ المشروع بخمس مراحل أساسية:

مرحلة التدشين (شباط / فبراير ٢٠٠٣ - حزيران / يونيو ٢٠٠٣)

وبدأت بإعداد ورقة عمل تمهيدية أعدتها أ.د. نادية مصطفى في ضوء جلسة عمل ابتدائية شاركت فيها أ.د. منى أبو الفضل، و د. أماني صالح، و أ.د. علا أبو زيد. وحددت هذه الورقة منطلقات المشروع، وملامح منهج العملية البحثية، ومحاور التأصيل، وموضوعات كل منها، وطبيعة المنتج النهائي.

وكان المنطلق الذي حددته ورقة العمل هو:

ضرورة الوعي بأن البحث في الدراسات الحضارية ليس غاية في حد ذاته في نطاق هذا المشروع البحثي، ولكن لابد من تسكين هذا الموضوع في إطار العلوم السياسية، مع الاستعانة بتخصصات أخرى، وعلى النحو الذي يسمح - من ناحية أخرى - بالربط بموضوع البرنامج الأساسي ألا وهو حوار الحضارات وصراعاتها. فالدراسات الحضارية المقارنة تتضمن أبعاداً متنوعة؛ أحدها أنماط العلاقة التفاعلية بين المنتمين لتلك الحضارات عبر التاريخ، والعوامل المؤثرة فيها. ولكن يظل المحك في نظرنا، كجماعة بحثية في العلوم السياسية، هو: كيف يمكن توظيف هذه الدراسات في تأصيل مجال للدراسات الحضارية في نطاق العلوم السياسية؟ وكذلك: كيف يمكن تطوير منظور دراسات حضارية لعلم السياسة ينطلق من الأبعاد الحضارية الثقافية كما تنطلق منظورات أخرى من أبعاد مادية عسكرية أو اقتصادية... إلخ؟

بعبارة أخرى؛ كان المحك في نظرنا هو الإجابة عن السؤال التالي: ما الذي يميز تناولنا لموضوع العلاقة بين الحضارات عن غيرنا من التخصصات؟ هل يتم ترك هذا المجال الدراسي، الدراسات الحضارية، لعلم التاريخ أو الاجتماع أو الفلسفة، أم يجب أن يصبح لعلم السياسة دور في هذا المجال؟ وكيف يمكن لهذا الدور أن يربط بين هذه التخصصات المعنية؟ ولماذا تبرز أهمية هذا الدور الآن في ظل طبيعة المرحلة الراهنة من المراجعة في حالة علم السياسة؟

ومن ثم تحدد هدف المشروع البحثي بأنه بيان كيف تكون الدراسات الحضارية مجالاً جديداً في الدراسات السياسية. وكان هذا يستلزم تصورات من متخصصي فروع العلوم السياسية الكبرى عن موضع البعد الحضاري والدراسات الحضارية من رؤى ومنظورات ونظريات هذا الفرع في المرحلة الراهنة من تطور حالة العلم، وهي المرحلة التي تشهد الجدل

حول دوافع ومبررات وأشكال الاهتمام بالبعد الحضاري الثقافي وأثره في التفاعلات السياسية؛ الداخلية منها والعالمية، وإذا ما كان هذا البعد عاملاً من العوامل المفسرة أم مجرد أداة من أدوات إدارة السياسات.

ومما لا شك فيه أن اتجاهات هذا الجدل تتشكل باختلاف الأنساق المعرفية والمنظورات. فمن رافض للعامل الحضاري ودوره؛ نظراً لانتمائه إلى مجالات معرفية أخرى غير العلوم السياسية، إلى من يرى أن منظوراً حضارياً لعلم السياسة يساعد على معالجة أكثر من أمر: مثلاً تفتت علم السياسة على نحو بدأ يشكك في وجود ما يسمى علم السياسة، في الوقت نفسه الذي انفصل فيه علم السياسة عن التاريخ والاجتماع والفلسفة.. ومن ثم فإن التأصيل للمنظور الحضاري يحقق ما يلي: إنهاء الفصل بين التاريخ والاجتماع والسياسة، والتأصيل للأنساق المعرفية المتقابلة وموقفها من صناعة العمران، حيث إن مجال الدراسات الحضارية تتقاسمه أنساق معرفية متقابلة (إسلامية ووضعية) ومداخل مختلفة (فلسفية، تاريخية).

خلاصة القول: إن المشروع وفق هذا المنطلق كان يتطلب محوراً تمهيدياً يقدم تأصيل مجال الدراسات الحضارية في فروع العلوم السياسية سعياً نحو منظور حضاري لدراسة علم السياسة.

وبعد عملية تسكين البعد الحضاري في مجال فروع العلوم السياسية، كان لابد أن تبدأ عملية التأصيل النظري. وعن منهج هذه العملية ومحاور التأصيل: فهي تنطلق من قراءة نقدية تراكمية في الأدبيات المتعلقة بالعلاقة بين الحضارات أو مجال الدراسات الحضارية من منظورات متقابلة في نطاق علم الفلسفة، التاريخ، الفكر، أو الأدبيات التي قدمت دراسة في النماذج الفكرية. وعن المحاور التي تتم في ضوئها هذه القراءة المقارنة التراكمية فهي تنقسم بين مجموعات ثلاث: المفاهيم، العلاقات والعمليات، الفواعل، وكانت كالآتي:

المجموعة الأولى وتتضمن الموضوعات التالية:

أثر الدين في الثقافة والحضارة، الفارق بين الثقافة والحضارة: أهمية الرمز الحضاري، النماذج الحضارية: قواعد التشكيل، الخصائص، الأسس.

المجموعة الثانية، من موضوعاتها ما يلي:

أنماط العلاقة بين الحضارات والثقافات (الحوار، الصراع، الصدام، التعارف، التثاقف، التسرب، النفاذية Culture filter)، مفهوم الحوار: الدوافع، الأهداف، الشروط، الآليات، الأنماط، مفهوم الصراع: الدوافع، الأهداف، الشروط، الآليات، الأنماط.

المجموعة الثالثة تطرح الموضوعات التالية:

العلاقة بين الأنا والآخر: النظريات والرؤى من أنساق معرفية متقابلة ومنظورات متقابلة (التعددية، الهيمنة)، الآخر في فكر وحركات الإصلاح في الأديان السماوية الثلاثة.

ولقد أثار مضمون بعض المحاور نقاشاً طرح بعض الإشكاليات الهامة، ومن أبرز هذه المحاور: محور العلاقة بين الأنا والآخر، فلقد طرح الأسئلة التالية:

- هل الآخر هو المختلف في الدين، أم يمكن أن يكون مشابهاً في الدين؟ هل الآخر هو المخالف في المنظور للدين كمنهج علوي أو منهج دنيوي وصناعة بشرية؟ هل الآخر هو الحضارة الغربية، والأنا هو الحضارة الإسلامية؟ ما مستوى هذا الآخر وهذه الأنا: الفرد / الجماعة (الأمة)، الاجتماعي / الديني، المعرفي / الإنساني، الكوني / المقدس؟
- ما نمط العلاقة بين الأنا والآخر: التعددي / المهيمن، الاستيعابي / الإقصائي، التراكمي / الاستعلائي؟

وأخيراً هل يجب الأخذ بهذه الثنائية (الأنا والآخر) بالرغم من أنها ثنائية استبعادية انطلقت وتأسست من فكرة هيمنة الذات الغربية على الأنا المختلف؟ أم أن هذه الثنائية القائمة الذائعة ذات الجذور القديمة تقتضي وتستلزم قراءة نقدية في ضوء دلالة الأنساق المعرفية المتقابلة مع استدعاء النماذج التاريخية التي توضح العلاقة بينهما في ظل مراحل أو عصور كل من الهيمنة الإسلامية والهيمنة الغربية؟..

وعبر أربعة أشهر استغرقتها هذه المرحلة التدشينية، توالت الاجتماعات التحضيرية (ثمانية اجتماعات) جرت خلالها مناقشة عدد من القضايا والإشكاليات المعرفية والمنهجية والنظرية، كان من أهمها ما يلي:

- أسباب الاهتمام الراهن بالمجال الحضاري في العلوم السياسية في ضوء التغيرات الرئيسية العالمية، والظواهر الجديدة التي لم تعد الإطارات الفكرية (الحداثية الوضعية) قادرة على تقديم تفسيرات كاملة لها، مما فرض تجدد الاهتمام بأساليب جديدة تعيد للجوانب القيمية غير المادية أهميتها.
- العلاقة بين الدين وبين الثقافة والحضارة.
- الفارق بين مجال الدراسات الحضارية وبين المنظور الحضاري.
- أسباب الحوار أو الصراع بين الثقافات والحضارات، ومسؤولية الأنساق المعرفية المتقابلة من ناحية، والاختلاف حول موضع العقل من العلم وموضع القيم من العقل والعلم من ناحية أخرى. وكذلك مسؤولية حالة توازن القوى بين هذه الثقافات والحضارات، ومدى تسييس العوامل الدينية - الثقافية الحضارية وأنماط توظيفها السياسي.
- موضع المشروع البحثي من خطة عمل برنامج حوار الحضارات خلال الأعوام التالية.

ولقد كانت النقاشات عبر هذه الاجتماعات التحضيرية الثمانية من الكثافة والعمق والتعدد والتنوع ما تعجز هذه السطور عن ترجمتها. ولقد أفضت إلى الاتفاق على بنية المشروع البحثي.

وتنقسم أعمال المشروع إلى سبعة محاور:

- المحور الأول بعنوان: الحوار (منطلقاته المعرفية، آلياته، أهدافه، دوافعه)، ويضم ثلاثة بحوث هي؛ (النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل) للدكتورة منى أبو الفضل، (أسلوب الحوار، الدوافع، الأهداف، والشروط والآليات والأنماط) للدكتورة أميمة عبود، (أنماط تنقل الأفكار وآلياتها بين التفاعل والأسباب: دراسة حالة العلاقة بين عالم الغرب وعالم المسلمين) للدكتور سليمان الخطيب.
- المحور الثاني بعنوان (مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية)، ويضم خمسة بحوث هي؛ (مفهوم الآخر لدى الجماعات اليهودية الحديثة) للدكتورة رقية العلواني، (مفهوم الآخر في الأديان التوحيدية) و (مفهوم الآخر في المسيحية الكاثوليكية) للأب الدكتور كريستيان فان نسبن، (مفهوم الآخر في المسيحية المصرية) للأستاذ سمير مرقس، (المسيحية الإنجيلية (البروتستانتية) والموقف من الآخر) للقس الدكتور إكرام لمعي.
- المحور الثالث يتناول (الأنا والآخر من منظور قرآني) في بحث للدكتور سيد عمر.
- المحور الرابع بعنوان: (الثقافة والحضارة، مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي)، ويضم بحثي (الثقافة والحضارة من منظور إسلامي) للدكتور فوزي خليل، و (الثقافة والحضارة والدين، مقاربة للمفاهيم في الفكر الغربي) للأستاذ فؤاد السعيد.

- المحور الخامس بعنوان (العلاقات الدولية، البعد الديني والحضاري)، ويضم بحثي (البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية) للدكتور عبد الخبير عطا، و (توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي: الأمة كمستوى لتحليل العلاقات الدولية) للدكتورة أماني صالح.
- المحور السادس يضم بحثاً بعنوان (حوار الثقافات، إدارة الأجندات والسيناريوهات المتنازعة) للدكتور حسن وجيه.
- وأخيراً المحور السابع يضم بحثاً بعنوان (العولمة والإسلام رؤيتان للعالم) للدكتور سيف الدين عبد الفتاح.

كما أفضت الاجتماعات التحضيرية إلى الاتفاق أيضاً على أهداف وغايات المشروع، وعلى المنهاجية العامة لتأكيد الرابطة بين المشروع البحثي وبين قضية أنماط العلاقة بين الحضارات من واقع متطلبات اللحظة التاريخية الراهنة، سواء لأغراض عملية سياسية (تتصل بالعلاقة بين الغرب وعالم المسلمين) من ناحية، أو لأغراض معرفية وفكرية (تتصل بعمليات المراجعة الراهنة في النموذج المعرفي للعلوم الاجتماعية والإنسانية القائمة على مشروع الحداثة والعلمانية والوضعية) من ناحية أخرى.

من أهم القواعد العامة عن أبعاد المشروع وغاياته:

ضرورة الوعي بالعلاقة بين دوائر ثلاث للبعد الحضاري، ووضعه على صعيد كل منها:

- الدائرة الأولى؛ تثير وضع البعد الحضاري / الثقافي في العلوم الاجتماعية بصفة عامة، والعلوم السياسية بصفة خاصة، سواء على نطاق محدود أم على نطاق واسع يرسم خريطة متكاملة الأبعاد لهذا الوضع.

- الدائرة الثانية؛ تثير قضية تأصيل مجال الدراسات الحضارية، وتطوير منظور حضاري للعلوم السياسية.
- الدائرة الثالثة؛ تثير وضع الاهتمام بالبعد الحضاري لعلاقته بمجال أو موضوع حوار الحضارات أساساً.

هذا وقد حددت د. منى أبو الفضل العلاقة بين هذه الدوائر على النحو التالي:

«والتحدي ليس هو التسكين للدراسات الحضارية في حقل العلوم السياسية، ولكن تطوير منظور العلوم السياسية ذاته انطلاقاً من أهمية البعد الحضاري الآن. وهذا يرتبط بمراجعة الحقل من منظور حضاري. وهذه المراجعة ليست مستحدثة تماماً؛ لأن هناك تقاليد سابقة قدمها أ. د. حامد ربيع. إذن لدينا أسس للبناء عليها، وهي أسس أصيلة، وهي استجابة لتحدي مسار الوضعية الذي اتسمت به المدرسة الأمريكية، في حين أن أ. د. حامد ربيع نبت في أحضان الحضارة الأوربية حيث الحس الحضاري، واكتشف الإسلام الحضاري خلال دراسته في الأديرة الإيطالية... وبعد مجال النظرية والفكر مع د. حامد ربيع جاء دور النظم مع إسهام منى أبو الفضل في التعامل مع النظم العربية من منطلق حضاري وليس من منطلق المصادر الأمريكية. إذن لدراسة السياسة لدينا أصول للنظرية والمنهاجية تمت ممارستها على التوالي من فرع إلى فرع وصولاً إلى العلاقات الدولية. وكان مولد المنظور الحضاري للعلاقات الدولية عند هنتنجتون، وهو تطور لجذور فكره في مجال النظم المقارنة، حيث استبطن موضوع موضع الدين من التكوين الثقافي وأثره في النظم الديمقراطية...

إذن اهتمامنا ليس تلمس البعد الحضاري والمنظور الحضاري لدى الغرب فقط؛ ولكن تطوير منظورنا الحضاري في هذا المجال، لأن البعد الحضاري موجود سابقاً، ولكنه كان مستبطناً (implicit) في المنظور الغربي

وفي خلفيته، ثم بدأ يبرز ويتجدد الاهتمام به. فلقد كانت العلوم السياسية متأخرة في إدراك البعد الحضاري بالمقارنة مع حقول معرفية أخرى.

حينما أتحدث عن المنظور الحضاري لا أقصد الإسلامي فقط ولا أبدأ بالإسلامي، ولكن أبدأ بالوعي بالبعد الحضاري، وحين البحث فيه أصل إلى الإسلامي مقارناً بغيره. وقد يكون المدخل مادياً حضارياً وليس بالضرورة الديني فقط. وهو موجود بالغرب ويعبر عنه بمداخل عديدة، ولكنه لدينا يعبر عن مفترق طريق. ومن هنا تأتي أهمية التأصيل لمنظور حضاري من الإسلام أو غيره، وهو ليس تأصيلاً للإسلام والمسلمين ولكن للعالمين».

وعن وضع المشروع البحثي في نطاق الخطة العلمية لبرنامج حوار الحضارات، وعلاقته بوضع البعد الحضاري في العلوم السياسية والاجتماعية من ناحية، وبمنظور حضاري للعلوم السياسية من ناحية أخرى، حددت د. نادية مصطفى النقاط التالية:

١- إن غاية المشروع هي التأصيل النظري للعلاقة بين الثقافة والحضارة والدين على النحو الذي يخدم دراسات حوار الحضارات، حيث تتداخل المفاهيم ولا تتضح الأطر النظرية.

٢- هذه الغاية تنطلق من العلوم السياسية، ومن ثم كان لابد من التساؤل عن وضع البعد الحضاري بصفة عامة من دراسة العلوم السياسية، بحثاً عن وضع مجال حوار الحضارات في الدراسات السياسية المعاصرة وفهماً له.

٣- وحيث إن البعد الحضاري قائم في مجالات معرفية أخرى، وحيث تتقاطع الحدود بين هذه المجالات وبين مجال العلوم السياسية في مرحلة تعالت فيها الدعوات إلى التعاون بين العلوم، فلا بد من الاستعانة بالتأصيلات النظرية عن الموضوع التي قدمتها هذه العلوم.

٤- الاهتمام بوضع البعد الحضاري في العلوم السياسية والاجتماعية لا يعني البحث عن منظور حضاري إسلامي فقط، لأن البعد الحضاري قائمٌ الاهتمام به - ولو بمعانٍ مختلفة - لدى التيارات والاتجاهات المتنوعة. ومن ثم فإن التأصيل النظري المطلوب سيكون من منظورات مقارنة، وليس من منظور حضاري إسلامي فقط.

٥- لا يمكن أن نظل - على صعيد المنظور الحضاري الإسلامي - مكتفين بالدعوة إلى أهميته وضرورته، ولكن يجب أن نمتد إلى أبعد من ذلك. ومن ثم فإن التأصيل النظري للعلاقة بين الحضارة والثقافة والدين سيكون ساحة أساسية لبلورة إسهام المنظور الحضاري الإسلامي في هذا المجال، ومن ثم يكون هو دعامة من دعامات مجال الدراسات الحضارية، ويصبح ذلك المجال بدوره نتاج ومحصلة عمليات عديدة.

المنهاجية العامة

- أهمية الدراسات المنهاجية المقارنة على المستويات التالية: الأنساق المعرفية، منظورات العلوم الاجتماعية، الأديان والحضارات.
- التمييز بين الدراسات النظرية والفكرية والتاريخية ضروري لتسهيل العملية البحثية، ولكن دون قطع الصلة بين هذه المجالات.
- التمييز بين مستوى الأبستمولوجية، ومستوى القضايا، ومستوى العمليات، ومستوى المفاهيم.
- غاية المشروع ليست مجرد القراءة في الاتجاهات المقارنة حول موضوعاته التي تقدمها الدراسات الحضارية المتنوعة، ولكن

الغاية أبعد من ذلك، وتمتد نحو الاجتهاد لتأسيس مجال دراسات حضارية في نطاق العلوم السياسية.

ليست القضية قضية في مجال اجتماع أو تاريخ أو فلسفة فقط، ولكن هناك مجال دراسات حضارية في حد ذاته وله مداخل مختلفة تعبر عنها مصادر أساسية في كتب الحضارات، حيث لكل منها مدخل خاص يخدم الدراسات السياسية، كما هناك مصادر في العلوم السياسية من مداخل حضارية. بعبارة أخرى هناك مجال دراسات حضارية يمكن تأسيسه من تقاطعات مصادر مختلفة، سواء في العلوم الاجتماعية أم كتب الحضارات.

ومع الاعتراف بأن مجال الدراسات الحضارية مجال تصب وتتقاطع عنده الأبعاد الحضارية في العلوم الاجتماعية المختلفة، ويجمع بين منظورات متنوعة، إلا أنه يظل للإمكانيات الزمنية والبشرية والمادية للمشروع تأثيرها الذي يدفع إلى ضرورة التمييز بين مشروع بحثي يكون نواة في تأسيس مجال الدراسات الحضارية، وبين مجال الدراسات الحضارية ذاته.

ولذا فإن على برنامج حوار الحضارات الاهتمام بمشروعات ثلاثة: النظرية، النماذج الفكرية، النماذج التاريخية؛ فهي خطوات تدريجية في نطاق بناء هذا المجال.

- الحذر من اعتماد المنهج الوصفي فقط، والسعي لاكتشاف طبيعة المنظومات المعرفية المتفاعلة، وأثرها في موضوعات وقضايا حوار الحضارات والثقافات.
- إن التعامل مع الأدبيات الكبرى في مجال الفكر والدراسات الحضارية، ليس هدفاً في حد ذاته، ولكن يجب كسر الحلقة المفرغة من خلال عملية استحضار النموذج المعياري خلال القراءة والاكتشاف للنماذج الفكرية للكتب التي نتعامل معها، وبذا لا نقدم رصداً ووصفاً لفكرة فقط، ولكن نقدم استخلاصاً

ودلالة لما يقدمه فكر ما من أدلة عن المنظومة التي ينتمي إليها معرفياً، إذن هذا الفكر ليس مرجعية، ولكنه ساحة وسبيل لاكتشاف حقيقته من خلال استكشاف Western intellectual tradition في مقابل النسق التوحيدي. وكل هذا يخدم ويساعد الحوار الجاري الآن، واكتشاف القواسم المشتركة بين المنتمين إلى حضارات مختلفة، في محاولة للالتقاء حول قيم، والبحث عن الجذري في التقاليد الغربية وأبرزها، وتبين مدى قربها أو بعدها عن النسق التوحيدي، وبذا نقوم بتفكيك الفكر الغربي والأنماط المعرفية الغربية.

هكذا حددت د. منى أبو الفضل، في معظم الحالات، وكذلك د. نادية مصطفى القواعد المنهاجية العامة التي تفك الاشتباك بين مجال دراسات حضارية، وبين منظور حضاري، وبين حوار الحضارات.

ولذا كان من المنطقي أن يبدأ هيكل المشروع البحثي بالمنطلقات المعرفية للحوار، التي قدمتها دراسة مستخلصة من دراسة جامعة شاملة أعدتها د. منى أبو الفضل، في بداية التسعينات مؤسسة فيها لمنطلق أساسي في مجال الدراسات الحضارية المقارنة، ألا وهو (الأنساق المعرفية المتقابلة).

المرحلة الثانية من المشروع هي مرحلة إعداد خطط البحوث ومناقشتها جماعياً (تشرين الأول / اكتوبر ٢٠٠٣ - كانون الثاني / يناير ٢٠٠٤).

فلقد جرت خلال أشهر ثلاثةٍ أربعةُ اجتماعات لمناقشة هذه الخطط، تم خلالها اختبار مدى تحقق غايات المشروع وأهدافه، ومدى إمكانية تطبيق القواعد المنهاجية العامة، ومدى الاتساق بين موضوعات كل محور، ومدى التماسك في بنية المشروع بأكمله، كما تم خلال هذه المناقشات معالجة منهاجية كل دراسة، وكيفية استعانتها بالمصادر

المتنوعة، وكيفية رسم خرائط الأفكار وتقديم رؤى نقدية ورؤى بنائية تستجيب لغايات المشروع وأهدافه.

هذا، ولقد شهدت المرحلة الثانية جهداً بحثياً موازياً ومكملاً؛ ألا وهو الجهد الخاص بإعداد قائمة إصدارات في مجال الدراسات الحضارية، وفق مفاتيح البحث للتأصيل النظري التالية: الحضارة وفلسفتها، مفكرون كتبوا عن الحضارة، الحضارة الإسلامية، فلسفة التاريخ، حوار الحضارات.

المرحلة الثالثة من المشروع هي مرحلة إعداد البحوث، واستغرقت ستة أشهر حتى حزيران / يونيو ٢٠٠٤.

وتمثلت المرحلة الرابعة في ندوة جماعية تم عقدها في أيلول / سبتمبر ٢٠٠٤. ولقد اقتصرت على الأساتذة معدي البحوث (باستثناء د. رقية العلواني، وكذلك د. حسن وجيه و د. سيف الدين عبد الفتاح) حيث جرى عرض كل بحث ومناقشة هيكله ومضمونه ونتائجه، واستغرقت الندوة ثلاثة أيام مثلت حواراً معمقاً بين أعضاء فريق البحث، وخاصة حول البحوث الخمسة المتصلة بالرؤى ذات المصادر الدينية، اليهودية المسيحية والإسلامية، عن العلاقة بين الذات والآخر.

وفي حين كان من المقرر أن يتم تقديم ثلاثة بحوث حول البعد الحضاري في فروع العلوم السياسية، العلاقات الدولية، الفكر السياسي، النظم المقارنة، فإنه لم يستطع كل من د. عبد الغفار رشاد، و د. مصطفى منجود - لظروف خاصة - تقديم بحوثهما في مجالي النظم والفكر، على التوالي.

أما المرحلة الخامسة فلقد استغرقت بدورها ما يقرب من الأشهر الستة لإعداد الصيغ النهائية للدراسات، بحيث تم في صيف ٢٠٠٥ استلام جميع البحوث.

وأخيراً جرت عملية التحرير والمراجعة الفنية والعلمية للمشروع خلال الأشهر الأخيرة من عام ٢٠٠٥.

وإذا لم يكن بمقدور السطور السابقة أن تلخص حجم ونوعية النقاشات التي شهدتها المرحلتان الثانية والرابعة من المشروع، وإذا كان من الممكن القول: إن البحوث في مجموعها تمثل تراكماً نوعياً لم يسبقه - في حدود علمنا (في دائرة النشر العربية) - مجهود جماعي مناظر في هذا المجال، وبالرغم من إمكانية الاشتباك المعرفي أو الفكري أو المنهاجي مع بعض البحوث من حيث مدى مراعاتها للقواعد المنهاجية العامة، وبالرغم من إمكانية الاشتباك أيضاً مع منطلقات المشروع في مجمله؛ فإنه يمكن القول إن هذا المشروع كان تأسيساً لا غنى عنه لبرنامج حوار الحضارات.

حقيقة استغرق تنفيذه ثم إعداده للنشر ثم الاتفاق على نشره، وقتاً أطول بكثير مما كان مفترضاً له، إلا أن مخرجاته المعرفية والفكرية انعكست على مسار أنشطة برنامج حوار الحضارات وعلى خريطة بحوثه وملتقياته: في مفهوم الحضاري، جدالات حوار صراع الحضارات في ظل العولمة، الخصوصية الثقافية، اللغة والهوية وحوار الحضارات، مسارات وخبرات في حوار الحضارات، العلاقة بين الديني والمدني والسياسي، الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، أوربة وإدارة حوار الثقافات الأورومتوسطية، الدبلوماسية العامة للولايات المتحدة تجاه العالم الإسلامي.. إلخ[١].

فمما لا شك فيه أن تأصيل العلاقة بين الدين، الثقافة، الحضارة من منظور الأنساق المعرفية المتقابلة، يمثل المنطلق سعياً نحو فهم وإدراك

---

(١) انظر قائمة أنشطة البرنامج وإصداراته (٢٠٠٢ - ٢٠٠٧) على موقعه www.hewaronline.net.

آليات ومسارات وجدالات حوار / صراع الثقافات والحضارات، وفي قلبها العلاقة بين العرب والعالم الإسلامي.

ومن ناحية أخرى فإن هذا المشروع البحثي التأصيلي إنما يمثل حلقة تستوجب استكمالها بحلقات أخرى من التأصيل النظري أيضاً. ومن ثم فإن البرنامج يخطط لمشروع يأتي عن التحليل الثقافي سيقوم على تنفيذه في خطته العلمية الخمسية الثانية (٢٠٠٧)، وبعد أن اتخذ البرنامج اسماً آخر وهو (برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات).

أخيراً، أقدم شكري وتقديري لنخبة الأساتذة الذين شاركوا في أعمال هذا المشروع على عظيم تعاونهم خلال مراحل إعداد المشروع، وعلى عظيم اهتمامهم به ودعمهم له. ويجدر توجيه الشكر أيضاً لمن يرجع إليهم فضل آخر في إخراج هذا المشروع. وأبدأ بشكر أ. د. جابر العلواني رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في فرجينيا؛ على مساعدته المادية والمعنوية لتنفيذ هذا المشروع وفق بروتوكول تعاون بين الجامعة التي يرأسها وبين برنامج حوار الحضارات.

كذلك أشكر أ. مدحت ماهر باحث العلوم السياسية، وطالب الدراسات العليا، المتميز؛ على قيامه بأعمال تحرير البحوث والمتابعة الفنية والعلمية مع الأساتذة الباحثين، حتى تقديم الصيغ النهائية لدراستهم. كما أقدم شكري للأستاذة علياء وجدي منسقة المشروعات في البرنامج، التي تولت تنسيق المشروع فنياً وإدارياً ومالياً في مراحله المتعاقبة.

وفي النهاية شكر خاص للأستاذ عدنان سالم مدير دار الفكر في دمشق، الذي تحمس لنشر أعمال هذا المشروع الضخم على نحو لم يتحقق من دور نشر أخرى. حيث كان لا بد لمثل هذا المشروع أن تتعهده دارٌ ذات أفق فكري رحب. ولقد استغرق الاتفاق على النشر قرابة ستة

أشهر، وكانت محصلة هذا الاتفاق نشر أعمال المشروع في سلسلة كتب منفصلة، بحيث تتضمن معظم الكتب بحوثاً ومحاور محددة، كما تتضمن بعض الكتب بحثاً واحداً أو أكثر من أحد المحاور.. ولقد وافق برنامج حوار الحضارات على هذا النمط من النشر المتسلسل تسهيلاً على القارئ، إلا أن المقدمة الجامعة للمشروع، والفهرس التفصيلي له في كل كتاب يحققان الربط بين أجزاء المشروع، حيث إنه يمثل بنية متكاملة، تقدم في حد ذاتها رؤية - من بين عدة رؤى - عن كيفية الاقتراب من تأصيل الدراسات الحضارية انطلاقاً من العلوم السياسية وغيرها.

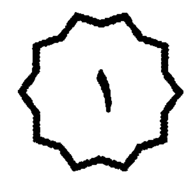
والحمد لله.

القاهرة تشرين الثاني، نوفمبر ٢٠٠٧

أ. د. نادية محمود مصطفى

مدير برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات

(حوار الحضارات سابقاً)



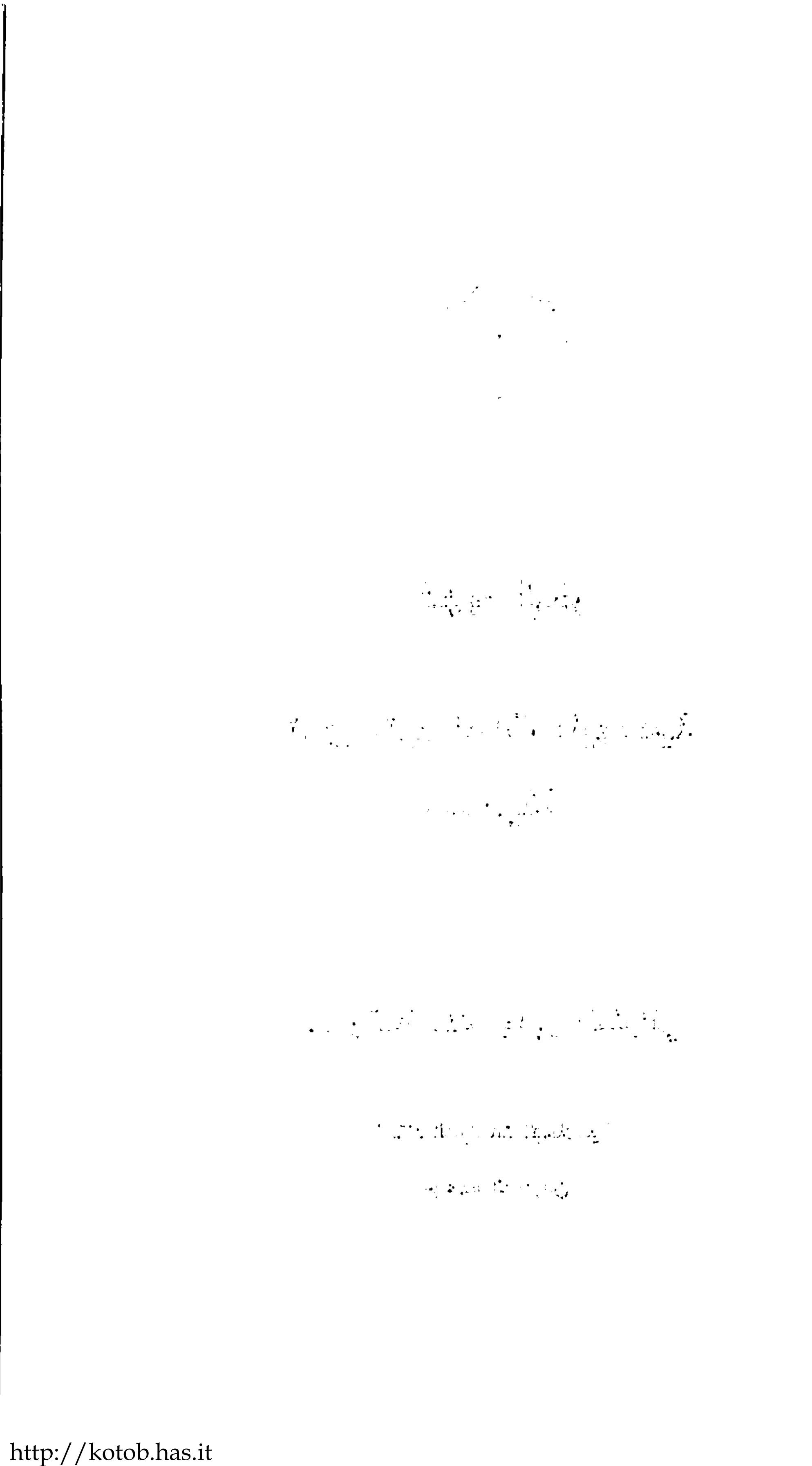
مفهوم الآخر

لدى الجماعات اليهودية الحديثة

د. رقية طه جابر العلواني

أستاذ الدراسات الإسلامية

جامعة البحرين



مقدمة

تتناول هذه الدراسة عملية رصد فكري لتطور نظرة الجماعات اليهودية إلى (الآخر) عبر المسار التاريخي والاجتماعي، من خلال سرد وتحليل النصوص الواردة لديهم في كتبهم المقدَّسة والمعتبَرة. وتعمِد الدراسة إلى قراءة تلك النصوص وفق منهجٍ علميٍّ يتحلَّى بالموضوعية وبالاستقلال الفكري المجرَّد، قدر الإمكان، في البحث عن الحقيقة حيال الموضوع المطروح؛ بُغية البعد عن الوقوع في شَرك الانتقائية الفكرية. وتنتهج الدراسة النهج التحليلي التفسيري الرامي إلى تعميق رؤيتنا للمفهوم حتى نعرفه في كلِّ تركيبيته؛ ومن ثمَّ تزداد قدرتنا على تفسير الظاهرة والتنبؤ بتغيراتها وتداعياتها.

وتعالج الدراسة هذه الإشكالية من خلال محاور:

الأول- ويتمثل في مفهوم الجماعات اليهودية الحديثة، وأثر الظرفية التاريخية في نشأتها وظهورها.

الثاني- (الآخر).. المفهوم والمصطلح لدى تلك الجماعات.

الثالث- تشكُّل مفهوم (الآخر) في النصوص التوراتية والتلمودية، وآثار ذلك ومدى أبعاده الحقيقية في الجماعات المختلفة.

الرابع- الآخر في الفكر المعاصر للجماعات اليهودية.

بالإضافة إلى توطئة وخاتمة واستنتاجات ودراسة تاريخية، تهدف إلى التعرف على طبيعة الأعراف والظرفية التاريخية السائدة في تلك الأثناء، في محاولة لاستنباط مدى تأثيرها في تشكل المفهوم.

وغني عن التأكيد أن الدراسة تأتي في سياق محاولات فهم (الذات) فهماً سليماً من خلال فهم (الآخر) فهماً دقيقاً، بعيداً عن المهاترات والشعارات؛ الأمر الذي يمكن أن يسهم في صياغة تجربة إنسانية فذَّة أساسُها فهمُ (الآخر) وإدراك كيفية التفاعل معه وفق تلك المعطيات.

أولاً - مفهوم الجماعات اليهودية الحديثة

ينقسم أعضاء الجماعات اليهودية إلى عدة أقسام أساسية: إشكناز، وهم اليهود الذين يعيشون في العالم الغربي، وسفارديم الذين يعيشون في الشرق وأقطار العالم الإسلامي. ولكن إلى جانب ذلك فإن هناك جماعات يهودية هامشية تتجاوز العدّ والحصر في القديم والحديث.

إلا أنه من الممكن القول إجمالاً بأن الجماعات اليهودية الحديثة جاءت -كنتيجة مباشرة أو غير مباشرة - ردَّة فعل لحركة التنوير Enlighten-ment التي فرضت ثقافتها وتيارها في القرن الثامن عشر؛ مؤكدة أهمية تحكيم العقل وقوانينه في الجوانب المختلفة لحياة الإنسان[1].

والدراسة تتناول مفهوم (الآخر) لدى أبرز الجماعات اليهودية، والأكثر تأثيراً ومحورية في العصر الحاضر، وهما: يهود الولايات المتحدة الذين يشكلون أكبر تجمع يهودي في العالم، ويهود إسرائيل الذين يسيطر عليهم المذهب الأرثوذوكسي.

اثر الظرفية التاريخية في نشاة الجماعات اليهودية الحديثة وظهورها:

أسهمت طبيعة الظرفية التاريخية التي مرت بها هذه الجماعات في ظهورها وتولد أفكارها وتوجهاتها وصياغة معتقداتها وطبيعة نظرتها للأمور والمسائل المختلفة. ولعل حركة التنوير اليهودية التي جاءت معبِّرة

---

(١) Isidor Epshtien; Judaism, Penguin books, Harmondswprth, Middlesex, England, 1990.

عن مطالبة الفكر الغربي عموماً بالانسلاخ من عصور الظلام من خلال تحكيم منطق العقل والعلم في الجوانب الحياتية المختلفة، تعد من أهم تلك الظروف وأبرزها؛ فقد دعت إلى استقلال العقل في تقرير ما يعتقده ويريده، ولاقت الحركة آذاناً صاغية لدى الكثيرين في فرنسة وألمانية ودول أوربة المختلفة.

ويعد موسى مندلزوهن (١٧٨٦م) من روّاد حركة التنوير اليهودية، فقد حمل على عاتقه نشر فكر التنوير بين صفوف اليهود القاطنين في المجتمعات الغربية بتأثر من فلسفة لابينتز (١٧١٦م)، ونشر في كتابه الموسوم بالقدس أنه لا يؤمن بعقيدة دينية سوى ما يقره العقل ويقبله. كما أعلن أنه يدين بالعقل العالمي الذي لم تكن اليهودية فيه إلا تراكماً تاريخياً؛ فرفض الاعتراف بأي ركن من أركانها المتوارثة مما لا يمكن للعقل الإنساني الاهتداء إليه أو إثبات صحته[(١)].

وحاولت حركة التجديد هذه -في أطوار نشأتها المبكِّرة- تحقيقَ الانسجام والوفاق بين اليهودية وتعاليمها من جهة، والمقاييسِ الأوربية المُعاصرةِ من جهة أخرى؛ بغية تحسين صورة اليهودِ الذين عانوا بشدة من التمييز القانوني والاجتماعي ضدهم وضد أطفالهم بسبب طقوسهم وتعاليم اليهودية التقليدية.

ويشير إلى تلك الحالة الكاتبُ اليهودي روبرت سيلتسر في مؤلفه (اليهود والفكر اليهودي) بقوله:

"This early phase of the Reform movement sought to bring the external of Judaism into closer harmony

(١) Jacob Neusner, Judaism in Modern Times, Blackwell Publishers, USA, 1995, p. 99.

عرفان عبد الحميد، اليهودية عرض تاريخي، فصل الحركات الحديثة في اليهودية، دار البيارق وعمار، بيروت، ١٤١٧/١٩٩٧م، القسم الثاني، ص ١٤٩ وما بعدها.

with contemporary European standards of decorum, solemnity and reverence in order to improve the image of the Jews in the eyes of enlightened Christians. Reform Judaism was also an attempt to stem the conversion to Christianity by Jews estranged from the traditional ritual and frustrated by legal and social discrimination against them and their children"(1).

وادعت هذه الحركة غائيتها في الحفاظ على الحسّ اليهودي بين الشرائح اليهودية التي سكنت في الغرب، إلا أن الأيام أثبتت فشل دعواها، وانصهرت تلك العناصر في بوتقة المجتمع الغربي الذي بات يمثل هوية لها أكثر من هويتها اليهودية، حتى إن العديد من أتباع مندلزوهن آثروا اختيار الهوية الأوربية والمسيحية على البقاء على عقيدتهم اليهودية.

لقد كانت رسالة مندلزوهن إلى جماعته الخاصةِ أن يكونوا غربيين باحثين في تراثِ التّنويرِ. وعلى هذا بدأ العديد من أتباع مندلزوهن في ترك الإيمان والعقيدة اليهودية، باعتبار أن ذلك هو الطريق الوحيد للظفر بالقبول في المجتمع الأوربي الذي شَعروا بأنهم جزء منه وساروا في طريق الانصهار التام Assimilation في ثقافة الغرب المسيحي.

وتشير إلى هذه الحقائق الموسوعةُ البريطانيةُ من خلال تتبُّعها لحياة موسى مندلزوهن حيث جاء فيها:

"... In.. ,Jerusalem, published in 1783, Mendelssohn defended the validity of Judaism as the inherited faith of the Jews by defining it as revealed divine legislation and declared himself at the same time to be a believer in the universal religion of reason, of which Judaism was but

(١) Robert M. Seltzer, Jewish people, Jewish Thought, Macmillan Publishing Co, New York, 1980, p.122.

one historical manifestation. Aware that he was accepted by Gentile society as an "exceptional Jew" who had embraced Western culture, Mendelssohn's message to his own community was to become Westerners, to seek out the culture of the Enlightenment... , many others who began by following Mendelssohn chose to leave the Jewish faith as the only way to win full acceptance in the European community of which they felt themselves a part"(1).

وذهب ديفيد فريدلندر (١٨٣٤م) أحد تلامذة مندلزوهن إلى تبني الدعوة لإلغاء كافة الصلوات الدينية التي تعكس السمة القومية لليهود، وطالب باستبدال اللغة الألمانية بدلاً من اللغة العبرية في الصلاة، وأداء الطقوس والمراسيم الدينية بها. وعلى هذا ذهبت الحركة إلى ضرورة إعادة تأويل النصوص المقدّسة في ضوء معطيات العصر الحديث ومقتضياته.

وقد كرّست تشريعات الدول القومية الحديثة في أوربة ذلك، وعزّزته من خلال دعوتها المتواصلة إلى أن الإعتاق السياسي لليهود في مجتمعاتها، مرتهنٌ بانتمائهم الكامل لها وحدها واندماجهم فيها على مختلف الأصعدة الثقافية والاجتماعية واللغوية والاقتصادية:

" Here are excerpts from the debate in the French legislature about whether Jews should be allowed to enter the mainstream of French citizenship: The Jews should be denied everything as a nation, but granted everything as individuals.... it should not be tolerated that the Jews become a separate political formation or class in the country. Every one of them must individually become a citizen; if they do not want this, they must in-

(١) Britannica Cd, Haskala, Enlightenment

form us and we shall then be compelled to expel them. The existence of a nation within a nation is unacceptable to our country"[1].

إذن جاءت حركة التنوير والإصلاح اليهودية استجابة تامة لهذه الدعوة. ويمرور الزمن قويت حركة الإصلاح في اليهودية وقاموا بإنشاء معبدٍ لهم وأجروا تحويرات جوهرية في صيغ الصلوات، إلى أن بلغت الحركة أوجها عند إعلان قائدها الراباي إبراهام جايجر (١٨٧٤م)[٢] بأن **اليهودية عقيدة دينية وأخلاقية صرفة؛ وعليه ينبغي إلغاء كُلّ الطقوس والمراسيم اليهودية التي تميز اليهود عن سائر الطوائف والأمم الأخرى.**

كما أوضح أن دواعيه إلى اتخاذ هذا المنحى هي محض انسجامٍ وتوافقٍ مع التقاليد التلمودية المتوارثة التي تدعو إلى ضرورة رعاية المصالح وتغيرها تبعاً لتغير الظروف والزمان[٣]، والأخذ بما يتماشى مع روح العصر الذي تحيا فيه الجماعة[٤].

ومع إطلالة القرن التاسع عشر كان اليهود قد حصلوا في تلك الأماكن على حقوقهم كمواطنين أوربيين؛ وساهموا بفعالية في تطوير الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية لبلدانهم، إلا أنهم انتهوا إلى جعل اليهودية مجرد عقيدة دينية أخلاقية ليس فيها أي خصوصية قومية.

وقد واجهت حركة الإصلاح في أوربة صعوبات بالغة ورِدّات فعل عنيفة كان من أبلغها أثراً، الاختلاف الداخلي الحادّ بين صفوف الإصلاحيين أنفسهم في أثناء مؤتمر برسلاو ١٨٤٦م حول مسألة استبدال

---

(١) "Emancipation," (ENCYCLOPEDIA JUDAICA, pp.696-718), Jewish Encyclopedia on line.

(٢) Encarta Cd, Abraham Geiger.

(٣) Jacob Neusner, p. 61.

(٤) Ibid, 54.

الأحد المسيحي بالسبت اليهودي، الذي أدى في نهايته إلى نقل مراكز الحركة الإصلاحية إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

وقد تمكنت الحركة الإصلاحية في أمريكة من مواصلة جهودها بسهولة أكثر من غرب أوربة، كما كللت نجاحها هناك بنتائج مؤتمرها المنعقد في بتسبرج عام ١٨٨٥م الذي أسفر عن رفض الحركة الإصلاحية الكامل للتشريعات الموسوية والربائية، واستبدال الأحد المسيحي بالسبت اليهودي، وإدانة كاملة لكل النزعات القومية، وردّ فكرة عودة اليهود إلى فلسطين.

وبمرور الزمن وتزايد تيارات العلمنة في المجتمعات الغربية بشكل عام، تزايد عدد اليهود الذين فضّلوا التخلي عن كُلِّ شكل من أشكال التديُّن والإيمان، وتبنَّوْا الأيديولوجيات العلمانية المختلفة كالاشتراكية والماركسية، وغيرها من تياراتٍ حاولت تلبُّس الصبغة اليهودية في حين أنها تقمَّصت الاتجاه العلمانيَّ عموماً. وقد بدأ عدد كبير من هؤلاء بالبروز والاضطلاع بأدوار ريادية في المجتمعات التي ازدادت فيها نسبة العلمنة، وفي مختلف المجالات الأدبية والعلمية والاقتصادية....

إلا أن تلك الدعاوى قوبلت كذلك بحركات معاكسة، فانقسم التقليديون إلى صنفين: صنف يرون أن التوراة هي القانون الصالح لكل عصر وزمان، ويؤكدون بأن الشعب اليهودي شعب مختار له رسالة مميزة وسمات خاصة به تَفْصِلُهُ عن شعوب العالم الأخرى، وهؤلاء هم (الأرثوذكس) وغالبيتهم من سكان شرق أوربة آنذاك. وقد ظهرت الأرثوذكسية أول ما ظهرت في أماكن استقطاب الإصلاحيين، وأدانت الإصلاحيين، وقررت حرمة المشاركة في أي جماعة يهودية غير أرثوذكسية بإطلاق.

" The Orthodoxy separated from the established community altogether. The Orthodox set up their own

organization and seceded from the community at large. The next step prohibited Orthodox from participating in non- Orthodox orgonizations altogether"[1].

ويُعد (الحسيديون) من اليهود الأرثوذكس الذين رفضوا أيَّ شذوذ عن أحكام التوراة بدلالتيه المكتوبة والشفوية. وقد ساد فكرهم في شرق أوربة مفضّلين البقاءَ في ذلك الماضي وتجاهل الحاضر.

وثمة صنف آخر من الأرثوذكس يقترب من حدّ الوسط في الأخذ بمعطيات الحضارة الحديثة المعاصرة شريطة ألا يصطدم بنصٍّ صريح، وقد ظهروا في ألمانية وغرب أوربة في القرن التاسع عشر كذلك، ولخص أكبر ممثلي هذا الصنف (سمسون روفائيل هيرش)[٢] دعواه في شعار (التوراة مع قانون الأرض): Torah with the law of the land[3] Torah im Derekh Eretz.

وإلى هيرش Hirsh (١٨٨٨م) تعود جذور (الأرثوذكسية المُحْدَثة) Neo- Orthodox التي قابلت بالرفض التام مبادئ كلتا الحركتين (الإصلاحية) و (الوضعية التاريخية) سواءً بسواء، إلا أنها قبلت التعليم العلماني العام والزي الحديث.

" The importance of Hirsch (1808-88) first great intellectual of Orthodoxy, derives from his philosophy of joining Torah with secular education, producing a synthesis of Torah and modern culture"[4].

ومما تجدر الإشارة إليه أن إطلاق مصطلح (الأرثوذكسية) على

(١) Neusner, p75.

(٢) http://www.ucagary.ca. Rabbi Samson Raphael Hirsch and Neo-Orthodoxy.

(٣) Encarta Cd, Judaism.

(٤) Neusner, p84.

الحركة يعود إلى الإصلاحيين، الذين أطلقوه على سبيل التهكُّم والسخرية في مقالة نُشرت عام ١٧٩٥م[١].

ففي عام ١٨٥٤م أوضح هيرش ممثل الحركة أن هذه التسمية هي من صنع الإصلاحيين. إلا أنه في عام ١٨٨٦م أعلن تبنِّيه لهذه التسمية عندما أطلقها على الاتحاد الذي قام بتشكيله في أوربة "Free Union for the Interests of Orthodox Judaism"[٢]. وقد شهدت تلك الحركة انقسامات عديدة فيما بينها على الرغم من اتفاقها العام على صدارة التوراة وضرورة الأخذ بمعطيات الحضارة المعاصرة والمتطلبات المتغيرة[٣].

وتعدُّ (الأرثوذكسية) الامتداد المعاصر لليهودية (الحاخامية التلمودية)، فهم لا يؤمنون بالتوراة المكتوبة وحدها بل يؤمنون كذلك بالتلمود (الشريعة الشفوية)، وبكل كتب اليهودية الحاخامية، بل وبالتفسيرات القبالية كذلك، التي قامت بتهميش النصِّ التوراتي، وجعلت الاجتهادَ الحاخاميَّ البشري أكثر أهمية وإلزاماً من التوراة .وتعدُّ اليهودية الأرثوذوكسية هي المذهب السائد والدين الرسمي لإسرائيل اليوم[٤].

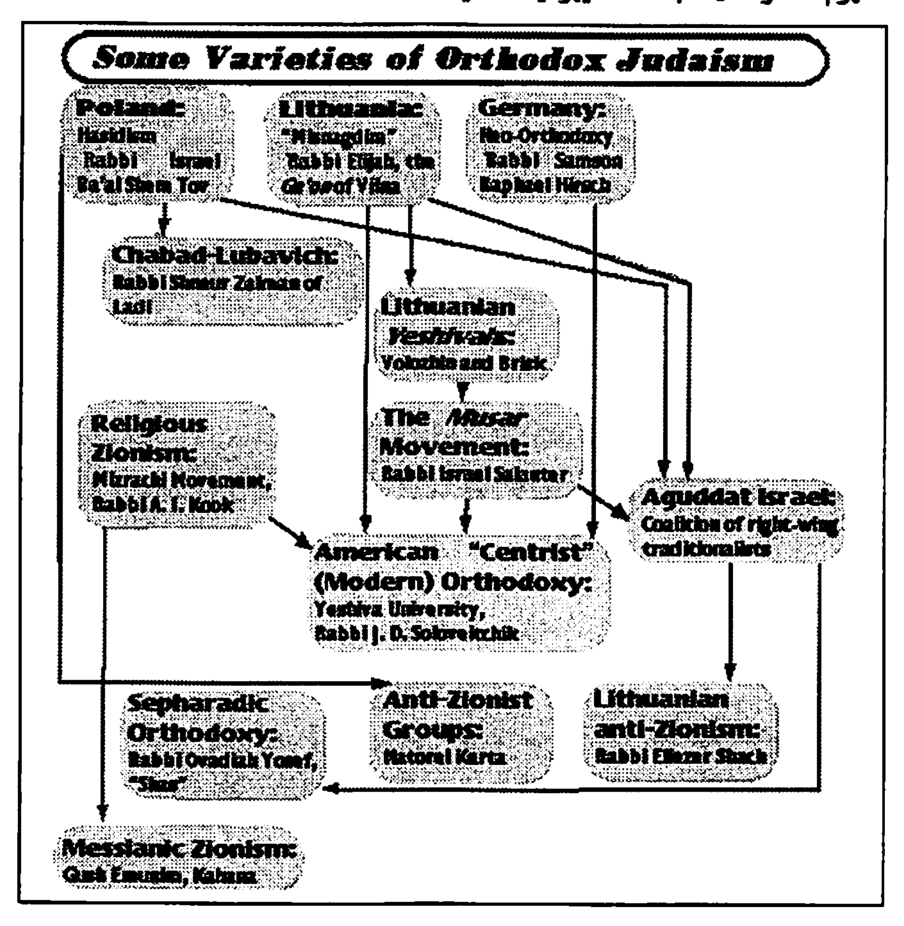
كما تمخض عن الحركة الإصلاحية حركة جديدة تولدت في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي وأوائل القرن العشرين كمحاولة للاستجابة لوضع اليهود في العصر الحديث؛ وهي اليهودية المحافظة Conservative ، التي يعد من أقطابها زكريا فرانكيل Zacharias Frankel الذي قام بإنشاء مدرسة (الوضعية التاريخية) Positive Historical School المكونة من عدد

(١) www.ucagary.ca. Varieties of Orthodox Judaism

(٢) www.ucagary.ca. Varieties of Orthodox Judaism

(٣) للاطلاع على تفاصيل تلك الانقسامات انظر الجدول. المرجع السابق.

(٤) لمزيد من التفاصيل راجع ما كتبناه حول ذلك في: أثر العرف في فهم النصوص، قضايا المرأة نموذجاً، دار الفكر، دمشق، ٢٠٠٣م، ص ١٥٥ وما بعدها.



من العلماء اليهود الألمان في القرن التاسع عشر، والتي حاولت الجمع بين حرية البحث التاريخي في عقائد بني إسرائيل، وبين مراعاة الشريعة والتقاليد اليهودية المتوارثة التي ميزت اليهود من غيرهم على مدى التاريخ[١].

وأعلنت الحركة المحافظة التزامها الصارم بالتقاليد المتوارثة عن الحاخامات وأهمية الحفاظ على التراث اليهودي واستمراريته، أما ما عدا ذلك من عبادات وعقائد فهو يظهر بشكل متجدِّد من خلال الاحتفاظ بحق تأويل الشريعة الموسوية تبعاً للمصالح والمقتضيات المتغيرة.

---

(١) Encarta Cd, Zacharis Frankel.http;// www.ucagaru.ca. Zacharis Frankel.

فقد أكّد المحافظون أن الشريعة ملزِمةٌ لليهودي وضرورية للحفاظ على شعائر اليهودية، ولكن الشريعة لابد أن تكون مرونة مرونة كافية فتترُك المجال مفتوحاً للتغيير والتجديد الفكري الذي يجعلها قادرة على مواكبة العصر الحديث وسدّ حاجات الإنسان اليهودي، كما لابد أن يتسم تأويل الشريعة وتفسيرها بقدر من الإبداع[١].

وقد صان المحافظون حرمة التقاليد اليهودية المتوارثة، إلا أنهم سمحوا بقدر واسع من الحرية فيما يتعلق بتفاصيل السلوك العام، ولم يتخذوا موقفاً نقدياً من التراث اليهودي لأنهم يرونه تعبيراً عن الشعب وعبقريته[٢].

ورغم كل موجات الردّ والنقد للفكر الإصلاحي في اليهودية، إلا أن اليهودية الإصلاحية سادت في غرب أوربة ثم في الولايات المتحدة، ثم انتشرت منهما إلى وسط أوربة في منتصف القرن التاسع عشر، حتى أصبح اليهود في تلك البلاد يتحدثون اللغةَ القوميةَ ويتبعون أسلوب الحياة السائد في المجتمعات التي يقطنونها. وازداد (الزواج المختلط) بين اليهود وغير اليهود، كما سمحوا بوجود حاخاماتٍ شواذّ. أما الشعائر الدينية اليومية والأسبوعية والشهرية فقد اختفت ولم يعد يقيم شعائر السبت بينهم سوى خمسة في المئة، ولا تزال أجراس الإنذار تدق بضياع هويتهم اليهودية وخصوصيتهم الدينية .ولا تزال الولايات المتحدة الأمريكية تشكل المركز الأساسي الذي يضم معظم أعضاء الجماعة الإصلاحية.

إلا أن الفكر الإصلاحي تعثر في سيره في أماكن أخرى من شرق أوربة، في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي خاصة، حيث ظهرت موجة

---

(١) Neusner, 105.

(٢) Robert Gordis, Understanding Conservative Judaism, ed. Max Gelb(New York, 1978, pp 26-7.

من الكراهية والمعاداة لليهود تروم إثبات ضررهم وانعدام نفعهم، حتى وصل هذا التيار إلى ذروته في الفكر النازي الذي هاجم اليهود للأضرار التي باتوا يلحقونها بالمجتمع الألماني[١].

من هنا ظهر مصطلح (الصهيونية) Zionism في عُمق المجتمعات الغربية، الذي استُعمل لأول مرة في عام ١٨٩٠م للإشارة إلى فكر تحرير اليهود أنفسهم Jewish self- emanicipation[٢].

وبرزت (الصهيونية) كحركة سياسية ورِدَّةِ فعلٍ للأزمة السياسية التي عاشها اليهود في نهاية القرن التاسع عشر، المتمثلة في فشل وإحباط الوعود المبرَمة لتحسين السياسة المتَّبعة في تغيير أوضاعهم وحالتهم وتحسينها[٣]. وعلى هذا فقد دعت الصهيونية اليهود ونادتهم بتحرير أنفسهم وإعتاقها من خلال مواجهة الحقيقة المتمثلة في كراهية الآخرين لهم.

---

(١) هناك العديد من الكتابات التي حاولت التركيز على قضية نفع اليهود وتبيان أهمية وجودهم في ارتقاء المجتمعات التي عاشوا فيها، انظر على سبيل المثال:
- Jacob Katz, Tradition and Crisis, New York, 1971, 51.
وللوقوف على دراسة عميقة مفصلة عن قضية الإبادة النازية لليهود انظر كتاب: عبد الوهاب المسيري، الصهيونية والنازية ونهاية التاريخ، دار الشروق، مصر، الطبعة الثالثة، ٢٠٠١م، ص ٧٥ وما بعدها.

(٢) نشأ هذا المصطلح على يد Nathan Birnbaum ١٩٣٧م، وذلك في كتابه: Selbst-Emancipation وكان من العناصر الأساسية في ظهور وبروز الصهيونية إلا أنه عاد بعد ذلك إلى اليهودية الحاخامية.. راجع:
The Jewish Agency for Israel; The World Zionist Organization.
http://www.us-israel.org/jsource/biography/Birnbaum.html

(٣) للوقوف على مزيد من التفاصيل حول أسباب فشل تحرير اليهود راجع: أرنولد توينبي، فلسطين جريمة ودفاع، تعريب: عمر الديراوي، دار العلم، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٨١م، ص ١٦ وما بعدها.

"Zionism represented to a political crisis, the failure, by the end of nineteenth century, of promises of political improvement in the Jew's status and condition. Zionism called to the Jews to emancipate themselves by facing the fact that gentiles in the main hated Jews"[(1)].

والصهيونية أكدت مسألة فشل فكر الإعتاق عن طريق الاندماج والانصهار في المجتمعات المختلفة، كما أكدت استمرارية التمييز القانوني والسياسي تجاه اليهود، وأن على اليهود الحفاظ على قوميتهم وخصوصيتهم وتفردهم، وتحرير أنفسهم من المعادين لهم، وتحديد مصيرهم بأنفسهم؛ من خلال إقامة دولة قومية خاصة بهم في أرضهم التاريخية فلسطين. (فصهيون) أصبحت الأرض التي يمكنهم العودة إليها والاستيلاء عليها متى شاؤوا، و (الشعب) أصبح مجموعة من البشر لها حقوق مطلقة منفصلة عن المنظومات القيمية والأخلاقية اليهودية، و(التاريخ اليهودي) بأسره تعبير عن رغبة اليهود في العودة إلى هذه الأرض.

وهكذا أصبح الشعب اليهودي مقدَّساً، وأصبحت الأرض مقدَّسة في عُرْف الصهيونية بشقيها العلماني والديني، فالقداسة تسري في الشعب والأرض معاً[(٢)].

وقد أبان هرتزل (١٩٠٤م) عن آرائه السياسية حول ذلك في كتابه (الدولة اليهودية)، وصرّح في مدينة (بازل) في سويسرة عام ١٨٩٧م بأن إنقاذ يهود العالم من موجات الكراهية الراسخة عبر القرون ضدهم Judeophobia أمر لا يمكن تحقيقه إلا من خلال إنشاء وطن قومي لهم[(٣)].

---

(١) Neusner, p158.

(٢) راجع لمزيد من التفصيل: المسيري، الموسوعة، ج٥، ص ٥١ وما بعدها.

(٣) Neusner, pp 158-1163.

كما أكد أنه لا يمكن لليهود الانصهارُ في الشعوب الأخرى التي يعيشون معها؛ فعلى الصهيونية أن ترفض الانصهار في الآخرين وتمنع حالات الارتداد التي بدأت تنتشر بشكل واضح آنذاك في غرب أوربة[١].

ويلحظ المتأمل في تاريخ نشأة الصهيونية وأفكارها أنها حركة مرتبطة ارتباطاً شديداً بالتاريخ العام للغرب، فتاريخ الصهيونية جزء لا يتجزأ من تاريخ الحضارة الغربية وما صاحبه من ظواهر حضارية واقتصادية وتاريخية وسياسية، ولم يرتبط ظهورها بالتوراة أو التلمود أو حُبِّ صهيون كما يظن البعض[٢].

وقد قوبلت الصهيونية -في بداياتها- بمعارضة شديدة من جهة الإصلاحيين الذين كانوا يرون أن تحرير اليهود وإعتاقهم لا يتم إلا عن طريق انصهارهم الثقافي التام في المجتمعات الغربية التي يقيمون فيها. كما ووجهت بمعارضة مثيلة من قبل اليهودية الأرثوذكسية التي تعدّ إنشاء دولة مستقلة لليهود محضَ خيانةٍ لليهودية التاريخية المأثورة، فلا يجوز للبشر التدخل في مجيء المخلِّص الإلهي المنقذ الذي لا يأتي إلا عن طريق الإرادة الإلهية. ويذهب ديفيد فيتال إلى أن مردّ الحملة الهوجاء التي شنَّها الحاخامات البارزون في شرق أوربة (الذين كانوا يمثلون ٩٠ في المئة من اليهود هناك) على الصهيونية، كان لاهوتياً؛ فقد أراد الصهاينة

---

(١) لمزيد من المعلومات حول خطاب هرتزل ونشأة الصهيونية راجع ما كتبه العلماء اليهود حول ذلك في:
Jacob Neusner, The way of the Torah, 2 nd. Ed (Wasworth- Belemont, California, 1979, p 116. Epshtien Isidor, Judaism (Penguin books, Harmondswprth. England, 1990, pp315-316.

(٢) عبد الوهاب المسيري، مقدمة لدراسة تاريخ الصهيونية وحل المسألة الإسرائيلية، في كتاب: صراع القرن: الصراع العربي مع الصهيونية وإسرائيل عبر مئة عام، تحرير: غسان إسماعيل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٩م، ص ٣٢.

عكْسَ مسار التاريخ اليهودي وتخليص الشعب اليهودي بفعل القدرة الإنسانية[١].

وأعلن هيرش - مؤسس اليهودية الأرثوذكسية المحْدَثة- أن عليهم التنبُّه إلى ضرورة عدم عمل أي شيء من تلقاء أنفسهم لاسترداد سيادتهم، بل عليهم تأدية مهمتهم في الشتات وانتظار الخلاص بواسطة التدخل الإلهي وحده[٢].

إلا أن هذه المواقف تغيرت فيما بعد؛ ليميل الأكثرية في نهاية الأمر إلى تأييد الحركة، بل حدثَ تماثل تدريجي بينها وبين تلك الأطراف، وتحقَّق انتصار كاسح ونجاح لا يُنكر، حتى باتت الأرثوذكسية من أبرز أعمدة الفكر الصهيوني ودعاماته[٣].

ويعد أبراهام إسحاق كوك (١٩٣٥م) -الحاخامُ الأكبرُ في فلسطين- من أكبر وأبرز المساهمين في تأييد هذا الميل والتقارب، مؤكداً بأن هذه الحركة على الرغم مما قد يبدو على أتباعها من السمات العلمانية، إلا أنها في حقيقتها تصدر عن نزعة دينية تعدّ الصفة الراسخة المميزة لليهود عن غيرهم. ويرى (كوك) أن تراث اليهود الموروث هو الذي هيمن وينبغي أن يبقى مهيمناً على جماهير اليهود عبر التاريخ. وعلى هذا؛ فإن هذه الحركة القومية النزعة هي حركة روحية خالصة رغم نزعتها العلمانية[٤].

---

(١) David Vital, Zionism: The formative Years (Oxford, England Clarendon Press, 1982), pp. 209-210.

(٢) Ben Halpen, The Idea of the Jewish State (Cambridge Massachusetts; Harvard Univirsity Press, 1969), p. 88.

(٣) في تفاصيل ذلك:
Walter Laqueur; A History of Zionism, New York, 1972, p 13.

(٤) راجع في ذلك: ما كتبه الحاخام اليهودي أيسدور أبشتاين، اليهودية - عرض تاريخي، ترجمة: عرفان عبد الحميد، فصل (الحركات الحديثة في اليهودية)، ص ١٨٤.

كما أسهم (الحسيديون) المقيمون غالباً في شرق أوربة في تقبُّل الأفكار الصهيونية من خلال تأكيدهم على أهمية الانعزال عن الحضارات المحيطة باليهود، وبقي حبُّ صهيون المكان المقدس، عاملاً مشتركاً يجمعهم مع الصهيونية، على اختلافٍ فيما بينهم في ضرورة العودة إليه أم لا.

وعلى الرغم من كل ذلك الدعم للحركة الصهيونية، إلا أن ثمة أصواتاً استمرت في معارضتها، حتى من بين دعاة الحركة نفسها وخارجها، ومن أبرز هؤلاء آحادها عام (١٩٢٧م) الذي أسس (الحركة الصهيونية الثقافية) القائمة على اعتبار أن أزمة اليهود هي أزمة ثقافية روحية؛ تتمثل في اندثار الحس الأخلاقي لديهم الناجم عن الضغوط المتراكمة من جراء المجتمعات الغربية التي عاشوا فيها.

ولا يزال التباين والاختلاف بين مختلف الجماعات اليهودية البالغ حدَّ الصراع -في بعض الأحيان- قائماً في العصر الحاضر، فالأصوليون -على سبيل المثال- الذين يتمسكون بحرفية التوراة والتلمود يطالبون بأداء الشعائر التي لم يبق لها وجود في حياة كثير من العلمانيين اليهود، كما يطالبون بتطبيق أحكام السبت وقوانين الطعام وإلغاء صلاحيات الحاخامات الإصلاحيين.

ويشهد المجتمع الصهيوني أزمات عديدة حول (الهوية) بين اليهود المتدينين واليهود العلمانيين، كما ظهرت كذلك بين أعضاء الجماعات اليهودية في الولايات المتحدة الأمريكية[١].

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر: رشاد عبد الله الشامي، إشكالية الهويّة في إسرائيل، سلسلة (عالم المعرفة) (الكويت، العدد ٢٢٤) آب/ أغسطس ١٩٩٧). وانظر كذلك: إيان لوستيك، الأصولية اليهودية في إسرائيل، ترجمة: حسيني زينة، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩١م.

ثانياً- الآخر Gentiles: المفهوم والمصطلح

يشير اليهود إلى غير اليهود بكلمة Gentiles؛ وهي كلمة من أصل لاتيني (gens) (gentilis) وضعت للإشارة إلى غير اليهود بصفة عامة. ويتضمن المصطلح مفهوماً يشير إلى نظرة دونية واحتقار لغير اليهود، إلا أن الموسوعة اليهودية تذهب إلى خطأ ذلك المفهوم مؤكدة أن الكلمة لا تعني أكثر من الدلالة على غير اليهود. وقد جاء فيها:

> "A word of Latin origin, designating a people not Jewish, commonly applied to non-Jews. The term is said (but falsely so) to imply inferiority and to express contempt"

كما تؤكد الموسوعة اليهودية أن هذا المصطلح Gentiles لا يكاد يستعمل بين اليهود في العصور الحديثة؛ إذ يفضّل اليهود -كما تقول الموسوعة- استعمال مصطلح (غير اليهود) فقط.

وتماثل هذه الكلمة المصطلح العبري goi المفردة لكلمة goyyim التي تعني في الأصل: (شعب) أو (قوم)، وكانت في الأصل تشمل اليهود وغيرهم، وقد جاءت تلك المعاني واضحة في أسفار: التكوين والخروج والتثنية والعدد، إلا أنها استعملت كذلك للدلالة على الأمم الأخرى من خارج بني إسرائيل. ومن هذا الاستعمال جاء معناها: (الغريب) أو (الآخر).

والأصل في ذلك الاستعمال أن مختلف الأمم -عدا بني إسرائيل- كانوا في ذلك الوقت يعبدون الأوثان والأصنام heathens؛ وعلى هذا تذهب الموسوعة اليهودية إلى أن الكلمة لا تنطبق على المسيحيين والمسلمين. في الوقت الذي تؤكد فيه معظم الكتابات اليهودية أن

(الأغيار) ليسوا على درجة واحدة في نظر اليهود؛ فالنصارى والمسلمون يختلفون عن غيرهم ولا يُعدّون وثنيين.

كما تؤكد الموسوعة اليهودية -وغيرها من مراجع- أن ما كُتب في التوراة والتلمود حول (الأغيار) مما يحمل طابعاً سلبياً وعدوانياً إلى حدٍّ كبير، إنما يتأتى من كون هؤلاء الأغيار هم من الوثنيين الذين وقفوا في وجه بني إسرائيل(١).

وهكذا تتضح -من خلال تلك المقولات- المحاولات المتواصلة من جانب الدراسات اليهودية الحديثة لتضييق مفهوم مصطلح (الآخر) أو (الأغيار) وتحديد دائرته في الوثنيين للتكيُّف مع ظروف تحتِّم على الجماعات اليهودية العيشَ في واقعٍ يضم مختلف الأجناس والبشر(٢).

كما فرضت الرقابة الحكومية على اليهود في بعض الأحيان تضييقَ المجال الدلالي لبعض العبارات والكلمات التي تظهر عداءً واضحاً للآخر، وحصرها في الوثنيين، ولا سيما العبارات التي ورد ذكرها في طبعات التلمود المترجمة إلى اللغات الأوربية.

ويرى الحاخام آجوس أن بعض الزعماء الدينيين اليهود كانوا يتداولون فيما بينهم مخطوطات تضم العبارات التي حذفتها الرقابة الحكومية، كما يعاد في إسرائيل طبع النسخة الأصلية من التلمود دون تعديل عليها(٣).

---

(١) انظر في تفاصيل ذلك ما كتبه الحاخام دان كوهين شيربوك، مرجع سابق، ص١١٧ وما بعدها.

(٢) أشار إلى هذه المسألة الخبير بالشؤون والدراسات اليهودية الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري، راجع ما كتبه حول ذلك في: اليد الخفية، دار الشروق، مصر، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م، ص ٢٥.

(٣) نقلاً عن المرجع السابق، ص ٢٥. وأشار إلى ذلك في أكثر من موضع البروفيسور الشهير (إسرائيل شاحاك) في عدد من مؤلفاته، كما ستشير الدراسة إليه لاحقاً.

ثالثاً- تشكيل صورة الآخر
في النصوص التوراتية والتلمودية

يعدُّ العهد القديم أول وأهم مصادر القانون والتشريع لمختلف الجماعات اليهودية على اختلافٍ فيما بينها في درجات الأخذ به وكيفية اتباع ما ورد فيه، واتفاقٍ على جعله مرتكزَ الحياة اليهودية.

وكلمة العهد القديم (Old Testament) تعني -في العبرية- العهدَ الذي بين الربِّ وإبراهيم (عليه السلام) وبني إسرائيل[1]. وهو مجموعة الأسفار التي جمعها رجالُ المجمع الأكبر الذي تأسَّس عقب السبيِ البابليّ (The Babylonian exile)[2]، وقد قام (عزرا) بجمعها في عام ٤٤٤ ق. م. ومجموع تلك الأسفار تسعة وثلاثون سفراً، أو أربعة وعشرون في حُسبان مَنْ يعدّ الأسفار المزدوجة سفراً واحداً. والعهدُ القديم مقسَّم إلى ثلاثة أقسام: التوراة، الأنبياء، الكتب والصحف. فالقسم الأول من العهد القديم يشمل الأسفار الخمسةَ، ويعرف بالبنتاتوخ (Pentateuch.) ويضم

---

(١) Catholic Encyclopedia, Volume XIV, Online Edition, 1999, Old Testament

(٢) جاء نبوخذ نصر على رأس حملة قوية وحاصر أورشليم فاستسلمت بعد حصار قصير الأمد، وهذا هو الأسر البابلي الأول. ثم ثارت أورشليم بعد ذلك بسنين قليلة فغضب نبوخذ نصر وأرسل حملة حاصرت أورشليم، وبعد حصار دام سنة ونصف سنة سقطت أورشليم في عام ٥٨٦ ق.م. وخُرّبت المدن المهمة في مملكة يهودا وهُدم الهيكل، وهذا هو الأسر البابلي الثاني الذي دام قرابة خمسين عاماً. انظر:

Encyclopedia Judaism, The Postexilic Period.

وانظر كذلك: عرفان عبد الحميد، اليهودية عرض تاريخي، دار عمار، الأردن، ١٩٩٧م، ص ٤٢.

القسمُ الأولُ سفرَ التكوين (Genesis)، وسفر الخروج (Exodus)، سفر اللاويين (Leviticus)، العدد (Numbers)، التثنية (Deuteronomy). ويتألف القسمُ الثاني من العهد القديم من أسفار الأنبياء؛ ويضم واحداً وعشرين سفراً، وتبحث تلك الأسفار في تاريخ بني إسرائيل بعد موسى عليه السلام إلى خراب الهيكل.

ويُطلق مصطلح التوراة أحياناً ليشمل الشروحاتِ والتفاسيرَ الواردة حول التوراة المكتوبة على مرِّ العصور والأزمان من قِبَلِ العلماء، إلا أنهم يُطلقون تسميةَ التوراة الشفوية على تلك الشروحات لتمييزها عن المكتوبة[١].

وهناك نظريات متباينة حول الفترة التي تمّ فيها جمعُ الأسفار؛ منها أنها ذات ارتباط بالسبي البابلي؛ حيث ظهرت الحاجة لذلك[٢]، ومنها أن تاريخ جمعها أسبق من ذلك بكثير؛ أي قبل السبي البابلي بقرون.

وقد وجهت انتقادات حادة حول مصداقية العهد القديم وصحة نسبته أصلاً، واعتبار الدين بأكمله مجرد تراكمات تاريخية، كما أن الكتاب المقدَّس محصلة أحداث تاريخية متراكمة[٣]. ولم يعد ينظر إلى نصوص الكتاب المقدس كوحيٍ نازلٍ من السماء مباشرة على الإطلاق.

> " They have never been regarded simply as a literature transmitted directly from heaven or as so remote from the contemporary human condition as to render them immune to critical study"[4].

وقد ظهرت (حركة نقد النصوص الكتابية) بمختلف نظرياتها وتطبيقاتها في القرنين السابع عشر والثامن عشر الميلادي متزامنةً مع عصر

(١) Microsoft Encarta 97, Torah.

(٢) أحمد شلبي، اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، مصر، ط٨، ١٩٨٨م، ص٢٥٤.

(٣) Encarta Encyclopedia 97 CD, Biblical Scholarship.

(٤) Encarta CD, Biblical Scholarship.

التنوير والنهضة الذي ساد أوربة في تلك الآونة، وتمّ عرضُ النصوص الكتابية المقدَّسة على مختلف النظريات النقدية[١]. ومن أبرز الفلاسفة الذين تبنَّوا تلك الفلسفة توماس هوباس (القرن السابع عشر الميلادي)، والفيلسوف اليهودي سبينوزا، وسيمون وغيرهم[٢].

ويمكن إجمال موقف الجماعات اليهودية المعاصرة من العهد القديم في تيارين:

- جمهور اليهود الأرثوذكس؛ وهؤلاء يرون العهد القديم وحياً إلهياً معصوماً لا يتطرق إليه شك.
- الإصلاحيون؛ وقد أنكروا حجّيته وأثاروا شكوكاً حول مصداقيته، وعدّوه مجرد مرويات مختلقة لا تمتُّ إلى التاريخ الحقيقي بصلة، فهي أقرب ما تكون إلى الأساطير والخرافات منها إلى الحقائق. وعلى هذا فالتوراة -في نظر الإصلاحيين- مجرد نصوص أوحى الله بها إلى العبرانيين الأوائل؛ ولذا يجب احترامها كرؤى عميقة، ولكنها يجب أن تتكيف مع روح العصر، فالبشر يصبغونها بعاداتهم ولغتهم وتاريخيتهم[٣].

إلا أنه على الرغم من هذا التباين فإن جميع الجماعات اليهودية، حتى من أنكرت مصداقيته، جعلته مرتكزاً للحياة اليهودية، مؤكِّدين جميعاً أن اليهود عبر تاريخهم صدروا عن التوراتين: المكتوبة والشفوية. وعلى هذا فإن النقد التاريخي للكتاب المقدس لم يلغِ تعلُّقَ اليهود به، حتى الملحدون واللادينيون منهم.

---

(١) Samuel Sandmill, A jewish Understanding of the New Testament, Cincinati, Hebrew Union College, 1957. p. 128.

(٢) Encarta CD, Biblical Scholarship.

(٣) المسيري، ٥، ٣٧٢.

صورة (الآخر) في التوراة:

فيما يتعلق بصورة (الآخر) في التوراة، فقد وردت عبارات عديدة في التوراة تبيّن طبيعة النظرة للآخر المختلف عن اليهوديّ المقدَّس في الأصل. وتعد فكرة (الاختيار الإلهي) لبني إسرائيل عقيدة جوهرية عندهم، ويرى علماؤهم على اختلاف الجماعات المنتمين إليها أن الاختيار عقيدة أصيلة عززتها نصوص التوراة، فقد جاء في سفر التثنية: "إنك يا إسرائيل شعبٌ مقدَّسٌ للربِّ إلهِك. (لأنَّك أنت مقدَّس للربِّ إلهك...) إيَّاك اختارَ الربُّ إلهُك لتكونَ له شعباً أخصَّ من جميع الشعوب الذين على وجه الأرض، ليس من كونِكم أكثرَ من سائر الشعوب، التصقَ الربُّ بكم واختاركم لأنكم أقل من سائر الشعوب. بل من محبة الربِّ إيَّاكم وحفظِهِ القسَمَ الذي أقسم لآبائكم، أخرجَكُم الرَّبُّ بيدٍ شديدةٍ وفَداكُم من بيتِ العبوديةِ من يَدِ فرعونَ مَلِكِ مِصْرَ". (التثنية: ٧: ٦ ٨)[١].

كما جاء في سفر إشعياء الإصحاح التاسع والأربعون -والخطاب لصهيون-: "بالوجوهِ إلى الأرضِ يسجدونَ لَكِ ويَلْحَسُونَ غُبَارَ رِجْلَيْكِ". سفر إشعياء (٤٩/ ٢٣) وفي موضع آخر: "وبنو الغريبِ يَبْنُون أسوارَكِ، ومُلُوكُهم يخدمونك،... تنفتح أبوابك دائماً... ليؤتى إليك بِغِنَى الأمم، وتقاد ملوكهم". سفر إشعياء: ٦٠/ ١٠.

وعلى هذا يشكر اليهودي إلهه في كل الصلوات لاختياره الشعب اليهودي، وعند قراءة التوراة، يحمد الإله لاختياره الشعب دون الشعوب الأخرى، والتوراة ذاتها علامة التميز. وقد قام عدد من حاخامات اليهود بتأويل فكرة (الاختيار) تبعاً لطبيعة الظرفية التاريخية والموقع الاجتماعي

---

(١) الكتاب المقدس: دار الكنائس في الشرق الأوسط، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م.
النص المعتمد في هذه الدراسة مأخوذ من الموقع التالي: www.inarabic.org/bible

الذي تموضعوا فيه؛ من هنا فإن فكرة (الاختيار) من أكثر القضايا حضوراً في أدبيات مصادر الدراسات اليهودية وتعقيداً وتضارباً.

"The idea that the Jews are the "chosen people" and have a special relationship with God, is ubiquitous in Jewish sources. However, the nature of this relationship is not without complication and ambiguity"[(1)].

ففي الوقت الذي كان فيه اليهود من أضعف الشعوب في الشرق الأدنى القديم، وتعرَّضوا فيه لمختلف الضربات من قبل البابليين وغيرهم، إلى أن انتهت بالسبي البابلي وسقوط أورشليم عام ٥٨٦ ق. م، نرى التأويلَ ينصرف إلى تأكيد فكرة انعزال بني إسرائيل عن (الآخر) وضرورة عدم اختلاطه بالشعوب الأخرى؛ باعتبارها مدنسة واعتبار ذاته مقدسة. فكلما ازدادت الحالة سوءاً، ازداد الإصرار على فكرة (الاختيار).

ويبقى التأويل الأكثر شيوعاً لفكرة (الاختيار)، أنه ناجم عن إرادة الإله المطلقة المبنية على الحبِّ الإلهي لهذا الشعب، وعلى طبيعة العهد والميثاق الذي ألزم الإلهُ به نفسه تجاه الشعب. فهو اختيار لم يأتِ نتيجة كثرة عددهم بل نتيجة مباشرة لحبٍّ إلهيٍّ خالص، ووعد لآبائهم إبراهيم وإسحاق ويعقوب.

"God did not choose the Israelites because of their numbers; rather, God chose the Israelites and freed them from slavery because God loved them and because God had made promises to their ancestors, the biblical patriarchs: Abraham, Isaac, and Jacob"[(2)].

---

(١) http://www.myjewishlearning.com/ideas_belief/Jews_NonJews/NJ_Chosenness_TO.htm

(٢) http://www.myjewishlearning.com/ideas_belief/Jews_NonJews/NJ_Chosenness_TO.htm

"it is not for any virtue of yours that the Lord your God is giving you this good land to possess, for you are a stiff-necked people (Deuteronomy 9: 6)". The only real justification for the selection of the Israelite people is the suggestion that God's choice reflects a desire to punish all of the other nations (Deuteronomy 9: 5).

وقد سار اليهود الأرثوذوكس - الذين هم امتداد لليهودية الحاخامية الربانية - في العصر الحديث على تعميق هذه المفاهيم، وأكدوا محورية فكرة (الاختيار)، فالشعب اليهودي شعب مختار له رسالة مميزة وسمات خاصة تميِّزه وتفصله عن الشعوب الأخرى.

أما في عصر التنوير الذي ظهرت فيه حركات اليهودية الإصلاحية وغيرها، فقد رفض الإصلاحيون فكرة (الاختيار) بمعناها العنصري، إذ إن محور دعوتهم هو الانصهار والاندماج الثقافي مع الشعوب التي يعيشون بينها، بل إلغاء كل السمات القومية التي يمكن أن تميزهم عن غيرهم. إلا أنهم في الوقت ذاته أوضحوا أن اليهود أصحاب رسالة، وأن الإله شتت اليهود في العالم لينشروا رسالته.

"Within Reform Judaism for example, the notion of Jewish mission was developed, stressing the special message of God which is to be passed on to all the nations"[1].

أما غير الإصلاحيين فقد أبدى كثير منهم -من غير الأرثوذكس- عدم الارتياح لمبدأ الاختيار، انطلاقاً من توجهاتهم نحو الكونية والعالمية، إلا أنهم يقرون أن الشعب اليهودي له تاريخ متميز ومتفرد، ولكن ذلك لا يعني أن الإله قد اختارهم دون العالمين، فربُّ إسرائيل -في نظر هؤلاء- إله الجميع ويريد الخير للإنسانية جمعاء[٢].

---

(١) Dan cohn- Sherbok, The Jewish Faith, (SPCK 1993), p. 84.

(٢) انظر المرجع السابق: دان كوهين شيربوك، ص ٨٤.

وفي الفكر الصهيوني بجميع اتجاهاته المتعددة، يحتل مبدأ (الاختيار) عندهم منزلة محورية، وقد أكد مفكرُها (آحادها عام) أن اليهود أمة متفوقة. كما يرى الصهاينة -في بعض كتاباتهم- أنهم (النخبة الصالحة) Good Remnant التي عادت وشيدت الدولة الصهيونية لتكون مركزاً لليهود واليهودية في العالم، فتحفظها من الاندماج والانصهار في الآخر؛ تأكيداً لمبدأ (البقاء) اليهودي والقومية اليهودية وتأسيس دولة إسرائيل[1].

وفكرة (النخبة الصالحة) أساسها نص ورد في سفر إشعياء: ٦/ ١١-١٣، ١٠/ ٢١.

وتتباين النظرة التوراتية للآخر وفق ما يدين به، فتفرق بين أصحاب الديانات الشِّرْكية أو الوثنيين، وبين الآخر من غيرهم ممن لا يدين بعبادة الأوثان ونحوها. وهذا ما أكده كثيرون من الحاخامات اليهود[2]. وبقطع النظر عن مَدى صحة هذا القول، فإنه لا يمكننا الجزم بأن النصوص التوراتية -رغم كل ما ذكر حول مصداقيتها- تكرّس نظرة العداء المطلق تجاه الآخر، كما لا يمكن التأكيد أن النظرة الدونية والعنصرية التي اتسمت بها معظم هذه الجماعات، منبعها النصوص التوراتية.

التلمود:

مثّل قانون التوراة العمودَ الرئيسيَّ الذي يرتكز عليه اليهود في مجتمعاتهم؛ فقد تمّ تنظيم كل أمر وفق قوانين ونظم خاصة، وأحكام لا تتغير ولا تتبدل كما ورد ذكرها في البنتاتوخ، إلا أن تغير الأحوال والقضايا وتنوعها وفقاً لما استجد في الحياة اليهودية عبر العصور، أثار

(١) المسيري، ج٥، ص ٧٥.

(٢) أشرنا إلى ذلك سابقًا، راجع على سبيل المثال ما ذكره دان كوهن شيربوك، مرجع سابق، ص ١١٧.

الحاجة إلى خلق محددات قانونية جديدة تُبنى تبعاً للعادات والظروف المتغيرة، وهي في نهاية الأمر شروحات شفوية للتوراة وقوانينها، وسنن وتقاليد متوارثة تساهم في تطبيق أحكام التوراة تبعاً لمتغيرات الحياة وظروفها، ولم يكن من المسموح تدوين هذه الشروحات للعامة. وعلى هذا جاءت تسمية (التلمود)؛ وتعني الشرح والتفسير والتعاليم، فهو مجموعة الشرائع المدنية والاجتماعية واليهودية المتوارثة[١].

ويتكون التلمود من الميشنا (Mishnah)[٢] التي تعني في العبرية الإعادة (Review)؛ وهو تقنين للروايات المتواترة الشفوية التي كان يتم ترديدها بين المعلم أو (الراباي) وتلامذته عن طريق (الإعادة شفاهاً)؛ ومن هنا جاءت التسمية. وقد أُدخلت على (الميشنا) تعديلات وشروحات من قِبل علماء فلسطين وبابل، وعُرفت تلك الشروحات بالجمارا (Gemara) التي تفيد معنى (الإتمام). فالتلمود مكون من الميشنا والجمارا مشكّلاً مجموعة كاملة من الفتاوى الشرعية.

ويفرّق العلماء بين نوعين من التلمود: تلمود أورشليم وتلمود بابل. وقد تمّ تدوين تلمود أورشليم أو فلسطين في الفترة الواقعة ما بين القرن الثالث وبداية القرن الخامس الميلادي. أما تلمود بابل فقد تمّ جمعه من قِبل علماء بابل وتمّ تدوينه في الفترة ما بين القرن الثالث وبداية القرن السادس الميلادي. ويُعد تلمود بابل الأكثر تداولاً اليوم، وهو المراد عند إطلاق كلمة التلمود؛ باعتبار أن أكاديمية حاخامات بابل بقيت واستمرت قروناً طويلة بعد أورشليم.

---

(١) Catholic Encyclopedia, Talmud.

(٢) هذه المعلومات مستقاة من موقع التلمود الإلكتروني، وهو موقع موثق من قبل اليهود، وقد وردت فيه جميع هذه التفاصيل باللغة الإنكليزية، للاطلاع على متن الميشنا باللغة الإنكليزية، راجع الموقع التالي:
www.ucalgary.ca/~elsegal/TalmudMap/Mishnah.html

ويحوي التلمود البابلي مناقشات طويلة لا تنتهي إلى قولٍ راجحٍ؛ مما أسهم في إحلاله منزلة رفيعة جعلته يكون التلمود الأوحد بلا منازع. وهو عمل اشتركت فيه أقلام كثيرة عبر أجيال متعدّدة وعلى مدى أكثر من ألف عام، وفي كل فترة كان يتمّ جمع التلمود وتبويبه وتصنيفه وتدوينه.

ومما تجدر الإشارة إليه كثرة الخلافات في الآراء حول ممارسة بعض الفرائض الدينية بين الحكماء الذين قاموا بتدوين التلمود. من هنا كان التلمود سجلاً حافلاً يبين - من خلال المناقشات والشروحات والأمثلة والردود والروايات- كيف كان اليهود يحاولون تطبيق الوصايا والفرائض التوراتية في حياتهم اليومية، وحين يصطدم التطبيق العملي بالنصوص المقدسة تبدأ المشكلة بالظهور وتكثر الاجتهادات ويتصاعد البحث عن الحلول والمخارج.

وينقسم التلمود إلى أقسام تعرف بـ (السيدريم Sedarim)، ويعالج كل قسم منها موضوعاً شرعياً، وتشكل في مجموعها ثلاثة وستين قسماً[١]. ومن أهم شروحاته الشرح الذي قام بتأليفه الفيلسوف المشهور موسى بن ميمون (١١٨٠م) ويُعرف بالتوراة الثانية التي ضمّت مختلف الاعتقادات والمناقشات السائدة بين اليهود في عصره. وقد تمت طباعة التلمود لأول مرة في عام ١٥٢٠م، كما تمت ترجمته إلى اللغة الإنكليزية وتحريره من قِبل الحاخام إيسدور إبشاين (Isidore Epstein)، وتمت ترجمته كذلك إلى معظم اللغات الأوربية الأساسية، ولم يُترجم منه إلى العربية إلا مختارات قصيرة.

وقد هيمنت الشريعة الشفوية أو التلمود على فكر اليهود في مراحل مختلفة لدرجة جعلها أهم من الوحي الإلهي ذاته. فقد مثّل الحاخامات

(١) لمزيد من التفاصيل حول أبواب التلمود راجع: Catholic Encyclopedia, Talmud.

الربانيون السلطة الدينية العليا (Chief rabbinate)، وتتمتع هذه السلطة باستقلالية خاصة ضمن المنظومة التشريعية اليهودية.

"In Judaism a supreme religious authority whose decisions bind all those under its jurisdiction...known as chief rabbinate. The prototype of the chief rabbinate was the great Sanhedrin of Jerusalem which until the destruction of the second Temple in the year 70 A. d issued legislation and interpreted Jewish Law for all the Jewish people"(1).

وتصل سلطة ما يصدرونه من أحكام وتشريعات حدّ الأحكام المنزلة في التوراة بل أعلى منها. فكل هذه الأحكام سواء ما كان منزّلاً في التوراة أم صادراً عن الحاخامات، كلُّها أحكام ملزِمة لا ينبغي مخالفتها. بيدَ أن مخالفة الأحكام الصادرة عن الحاخامات تقتضي إيقاع عقوبة أقل من تلك المخالفة لأحكام التوراة. إضافة إلى أن تشريعات الحاخامات يمكن تغييرها من قِبلهم وفق ظروف ومقتضيات معينة تستدعي التغيير.

"Halakhah is made up of mitzvot from the Torah as well as laws instituted by the rabbis and long-standing customs. All of these have the status of Jewish law and all are equally binding. The only difference is that the penalties for violating laws and customs instituted by the rabbis are less severe than the penalties for violating Torah law, and laws instituted by the rabbis can be changed by the rabbis in rare, appropriate circumstances"(2).

ولذا فإن الحاخامات أعطوا أنفسهم الحق في إصدار تشريعات وتأويلات قد تخالف النصَّ التوراتيَّ أصلاً بدعوى أن تلك التأويلات

---

(١) Britainnica Cd, Chief rabbinate.

(٢) 101 Judaism online Encyclopedia, www.jewfaq.org. Jewish Law.

تحمي النصوص التوراتية. فإذا تناقضت أحكامهم مع أحكام التوراة، فإن أقوالهم هي الملزمة في عُرْف (اليهودية الحاخامية).

إلا أن سلطة علماء اليهود كانت تختلف تبعاً للظروف الاجتماعية والسياسية التي عاصرها المجتمع اليهودي. فقد لعبت طبيعة الحياة التي عاشها اليهود في عالم الشتات (Diaspora) دورها في غياب الشعور بالطمأنينة والاستقرار لدى اليهود؛ مما أدى إلى الاعتراف بمبدأ اختلاف الأحكام باختلاف الظروف والمجتمعات التي يعيش فيها اليهود منذ وقت مبكر في تاريخ اليهود.

فاليهود الذين سكنوا مصر وأوربة وعُرفوا باليهود الرومانيين (Hellenistic Jews) تركوا التعامل باللغة العبرية، في حين أن اليهوْد الذين سكنوا بابل استطاعوا الحفاظ على لغتهم العبرية، كما درسوا نصوص كتابهم المقدس باللغة العبرية تبعاً للحرية التي منحها حكام بابل لليهود مقارنة بغيرهم[١].

كما استطاعت التجمعات اليهودية التي تمتعت بالحرية - وخاصة تلك التي عاشت في ظل الخلافة الإسلامية - مزاولة وممارسة شعائرها بحرية تبعاً للأجواء السياسية السائدة. كما قاموا بإنشاء منظمة معترف بها رسمياً ذات سلطات إدارية وقضائية ومالية عُرفت باسم gerousia، يحكمها علماء كبار من اليهود[٢]، الأمر الذي أسهم في خلق تألُّقٍ فكريٍّ وثقافيٍّ وتطلعٍ حضاريٍّ حدا بالحاخام إيسدور أبشتاين بالتصريح بأن اليهودية ارتفع شأنها وعلا، حيث ساد حكم الهلال[٣].

---

(١) Catholic Encyclopedia, Diaspora.

(٢) Catholic Encyclopedia, Diaspora.

(٣) Isidor Epshtien; Judaism (Penguin books Harmondswprth, Muddlesex, 1990) p. 183.

ومع هيمنة التفسيرات التلمودية وتزايدها، نشأت التفسيرات القبالية؛ وهي تأويلات باطنية وصوفية يرى أصحابها أن المعرفة كلها توجد في التوراة التي ما هي إلا مادة خام يشكلها المفسِّر القبالي بالطريقة التي يراها حسب هواه. وكانت تأويلاتهم ذات اتجاه غنوصي، فالمتصوفة اليهود لا يهتمون بتطويع الذات الإنسانية لخدمة الإله، وإنما يحاولون فهم طبيعة الإله من خلال التأمل والمعرفة الغنوصية بهدف التأثير في الإله، والتحكم - من خلال ذلك التأثير -بالواقع.

وقد جاءت الحركة القبالية كرِدَّةِ فعلٍ لظرفين تاريخيين تعرضت لهما اليهودية: الأول متمثل في محاولات علماء الكلام اليهود من أمثال موسى بن ميمون صياغة العقيدة اليهودية صياغة فلسفية، والثاني متمثل في حملات القتل والتشريد والإبادة والاضطهاد التي تعرض لها اليهود في أوربة عموماً وألمانية على وجه الخصوص إبان القرنين الثاني عشر والثالث عشر[1].

إلا أن الفكر القبالي بلغ ذروته بظهور الزوهار Zohar (المدونة الصوفية الجامعة) الذي وضعه موسى دي ليون ١٣٠٥م. وقد عُدَّت تلك المدونة مرجعاً فيما بعد حتى حلت كتب القبالاة وتفسيراته للعهد القديم مثل الباهير والزوهار وأدبيات لوريا، محل التلمود لدى الكثيرين من اليهود، وباتت عندهم بمنزلة التلمود أو الشريعة الشفوية.

وأسهمت الظرفية التاريخية التي عاشها اليهود -مرة أخرى- حين أخرجوا قسراً من الأندلس عام ١٤٩٢م في انتشار تعاليم الزوهار. فقام المهجّرون بحمل تعاليمها إلى الشرق وإلى دول أوربة، وعمدوا إلى نشر مفاهيمها حتى امتدت سيطرتها على اليهودية الحاخامية ذاتها، وأصبحت بذلك جزءاً لا يتجزأ من اليهودية التلمودية في الفترة ما بين ١٦٣٠-

---

(١) راجع في ذلك ما كتبه: دان كوهن شيربوك، مرجع سابق، ص ١٧.

١٦٤٠م، حتى إن الحاخام جويل سيركيس (١٥٦١ - ١٦٤٠م) وهو من أهم علماء التلمود، صرّح أن من يعترض على العلم القبالي يطرد من حظيرة الدين. وازداد انتشار الفكر القبالي بين الجماعات اليهودية مع تدهور وضعهم وابتعادهم عن مراكز السلطة السياسية.

واستمر تأثير الفكر القبالي في الوجدان اليهودي عبر التاريخ، فاستمد عدد كبير من علماء اليهود وفلاسفتهم مضامين مفاهيمهم ونظرياتهم في شتى العلوم والمعارف من ذلك الفكر، وإن اختلفت أوجه صياغتهم له في بعض الأحايين[١].

وعند انتشار الفكر القبالي ادّعى القباليون لتأويلاتهم وأقوالهم ذات القداسة التي منحت للتوراة والتلمود، فقد أدركوا المعاني الباطنية للتوراة والتلمود بما يلغي تأويلاتِ وأقوالَ الحاخامات السابقين؛ حتى إن كثيراً من الحاخامات عكفوا على دراسة الزوهار أكثر من دراسة غيرها. وبهذا بلغ تيار التأويل والتفسير للنصوص قمته؛ ملغياً النص الأساسي إذا ما حدث تعارض بينهما.

من هنا يتضح لنا تباين موقف الجماعات اليهودية من التلمود؛ فتذهب اليهودية الحاخامية إلى أن الإله أعطى لموسى توراتين أو شريعتين: إحداهما مكتوبة وهي التوراة، والأخرى شفوية وهي التلمود التي قام موسى بتسليمها إلى يوشع، ومنه إلى الشيوخ، فالأنبياء، فرجال المجمع الأكبر، فالحاخامات والفقهاء والشُّرَّاح. وهم بهذا يساوون بين التوراة التي هي وحي إلهي وبين التلمود الذي هو في أصله فتاوى وأقوال الحاخامات.

أما الحركة الإصلاحية فقد نبذت التلمود وعدّته مجرد تفسير غير ملزم لأحد؛ فهو مرتبط بزمن تاريخي معين فلا تمتد صلاحيته لكل زمان

(١) http://www.jewfaq.org/kabbalah.htm

ومكان. وعلى هذا فهم لا يعترفون بالشريعة الشفوية المتمثلة في التلمود وأقوال الحاخامات ولا يعدّونها وحياً مقدساً، فهي مجرد انعكاس للتطورات التاريخية التي مرت بها اليهودية عبر أجيالها المختلفة؛ من هنا فهم يرون أن أقوال الحاخامات السابقين لا تُعَدّ ملزمة ولا تشكل حُجَّةً على غيرهم من أبناء الأجيال اللاحقة لهم[١].

صورة الآخر في التلمود:

فيما يتعلق بمفهوم (الأغيار) أو (الآخر) في النصوص التلمودية فقد ساهمت النصوص التلمودية وأقوال الحاخامات في تكريس اتجاه انفصال اليهود عن الأغيار ووسّعوا نطاقه؛ وعلى هذا نجد عدداً كبيراً من النصوص التلمودية يسهم في هذا الفصل والانعزال ويعززه من خلال استصدار العديد من الأحكام والتشريعات، بل إنهم قاموا بإعادة تأويل بعض النصوص التوراتية لتعزز النزعة الانفصالية التي أرادوا فرضها على مختلف الجماعات اليهودية، مؤكدين التعارض الحاصل بين اليهود والأغيار، لتصبح تلك النصوص أساساً يعتمد عليه في الكتابات التلمودية وغيرها.

وهذا التوجه التلمودي الصارخ بلغ من الوضوح والإسفار حدَّ محاولة البعض من المعاصرين اليهود تبريره ليبدو في مظهر أقل صراحة وعداءً. فقد برَّرت الموسوعة اليهودية عداءَ بعض الحاخامات السافر للآخر بأنه ناتج عن تعصُّبهم الشخصي أو ربما ظروف عصرهم التي أفرزت تلك الأقوال والتأويلات المتشنِّجة الحادة اللهجة.

والواقع أن تلك الأقوال لا تخلو من الصحة؛ فالتلمود كتاب ضمَّ شروحات وتفسيرات وضعها أولئك الحاخامات لأقليات كانت تعيش

---

(١) http://www.faqs.org/faqs/judaism/FAQ/10-Reform/section-13.html

ظروفاً معينة غلب عليها طابع الخوف والشعور بالخطر من كل جانب؛ من هنا فقد تحول التلمود إلى ملجأ ومتنفَّس يعبر فيه هؤلاء الحاخامات بصيغ مختلفة عن عدائهم للآخرين.كما تؤكد الموسوعة اليهودية في موضع آخر أن تلك الأقوال والتأويلات إنما وجهت لأولئك الوثنيين، أما باعتناق الآخر للمسيحية أو الإسلام، فإن الوضع يتغير تبعاً لمدى التزامهم بالقوانين النوحية. وهو أمر حدث بالفعل من الناحية التاريخية، فقد عاش اليهود بين شعوب وثنية وتحت هيمنتها وكان تعاملهم مع (الآخر) يشكل خطراً على توحيدهم، فكانت النظرة المتعالية المتطرفة للآخر المسوِّغة لممارسة كل أنواع الفصل عنه[١].

وقد فرضت الرقابة الحكومية حذف بعض الفقرات التي تُظْهِر ذلك العداء المتطرف للأغيار، كما فرضت عليهم أن يضيِّقوا من المجال الدلالي لبعض الكلمات والعبارات العنصرية المتطرفة؛ فحلّت كلمات (عكوم)، و (كوتي)، و (كوشي)، و (حبشي)، محل (جوي) التي تعني الغريب أو الأجنبي. كما حلت كلمة (بابليم) و (كنعانيم) محل (أوموت هاعولام) في محاولة لتضييق معنى كلمة (الأغيار) وما تثيره بعض نصوص التوراة والتلمود من عداء وتطرف في التعامل معهم، وجعلها مقصورة على الوثنيين[٢].

وقد أكد ذلك العالم اليهودي الشهير (إسرائيل شاحاك) موضحاً محاولات اليهود إخفاء نصوص التلمود بشأن (الأغيار) في فترات تاريخهم، كما قاموا بالفعل بحذف بعض العبارات الواضحة العداء

(١) يؤكد هذه الحقيقة كذلك الأستاذ الدكتور المسيري في كتابه: اليد الخفية، مرجع سابق، ص ٣٦.

(٢) انظر في ذلك ما ذكره الأستاذ الدكتور عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩م، ج٥، ص ٢٤٠.

والعنصرية تجاه (الآخر)، كما يؤكد حذرهم الشديد عند ترجمة التلمود إلى اللغات الأخرى.

> "The Jews developed a clever system of double bookkeeping to circumvent such "persecution". They modified or deleted the offending passages from new editions of the Talmud, and they made up a separate compendium -Talmudic Omissions, or in Hebrew Hesronot Shas- which circulated surreptitiously among the rabbis. In Israel today, feeling cocky enough to dispense with most such deceptions, the Jews are putting the passages which formerly had been omitted or modified back into the latest editions of the Talmud or the Shulhan 'Arukh in their original form. They are still careful with translations into Gentile tongues"[1].

وعلى هذا يسجل في مستهل كل صفحة من التلمود إعلانٌ رسميٌّ يقرر أن قوانين التلمود ضد الوثنية لا تنطبق على الأمم التي يعيش اليهود بين ظهرانيها، ولا تنطبق إلا على الوثنيين فحسب[٢]. بل إن البروفيسور شاحاك ونورتون متسفينسكي في كتابهما (الأصولية اليهودية في إسرائيل) آثرا أن ينقلا من النسخة العبرية للتلمود في نقل النصوص الخاصة بالأغيار؛ لأن نسخة التلمود الإنجليزية لا تحتوي على تلك العبارات المتطرفة.

---

(١) نقلاً عن كتابه:
Jewish History, Jewish Religion; The Weight of Three Thousand Years. Plouto Press, London, 1994. www.biblebelievers.org.au/jewhis.htm

(٢) انظر في ذلك ما قرره الخبير بالشؤون اليهودية: عبد الوهاب المسيري، اليد الخفية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠١م، ص ٢٥. وقد أكد الكاتب اليهودي المعروف إسرائيل شاحاك قبضة الرقابة الحكومية على ما ينشر ويقرأ، انظر كتابه: أسرار مكشوفة، ترجمة: هشام عبد الله، الأهلية للنشر والتوزيع، عمان، ١٩٩٧م، ص ٣١ وما بعدها.

وفيما يلي بعض النصوص الواردة في التلمود - كما أوردتها الموسوعة اليهودية - حول (الأغيار) وكيفية تعامل اليهود معهم[١]، فاليهودي يفتتح يومه بالشكر للرب على أنْ لم يخلقه من الأغيار أو جعله امرأةً أو عبداً:

A Jewish man is obligated to say the following prayer every day: Thank you God for not making me a gentile, a woman or a slave......... Menahoth-43b-44a.

- اليهود هم البشر، أما غيرهم فهم ليسوا من البشر، بل وحوش وشياطين:

"The Jews are called human beings, but the non-Jews are not humans. They are beasts. "........ Talmud: Baba mezia, 114b

- العكومي (غير اليهودي) مثل الكلب. حقّاً إن الكتاب المقدس يعلمنا أن نقدِّر الكلب أكثر من غير اليهودي. رغم أن الرب خلق (الأغيار) إلا أنهم مع ذلك حيوانات في أشكال آدمية، ولأن اليهودي لا يُخدم من قبل حيوان، كانوا في صور آدمية:

"The Akum (non-Jew) is like a dog. Yes, the scripture teaches to honor the dog more than the non-Jew. "........ Ereget Raschi Erod. 22 30 "Even though God created the non-Jew, they are still animals in human form. It is not becoming for a Jew to be served by an animal. Therefore he will be served by animals in human form. "........ Midrasch Talpioth, p. 255, Warsaw 1855

- المرأة الحامل من الأغيار ليست أفضل من الحيوان الحامل:

"A pregnant non-Jew is no better than a pregnant animal. ".. Coschen hamischpat 405

(١) النصوص المدرجة في الدراسة من نسخة التلمود التي اعتمدتها الموسوعة اليهودية، مادة Gentile، راجع موقعها على الإنترنت: www.jewishencyclopedia.com

- أرواح غير اليهود جاءت من أرواح غير نقية تسمى خنازير.

"The souls of non-Jews come from impure spirits and are called pigs."........ Jalkut Rubeni gadol 12b

- على الرغم من أن غير اليهود لهم ذات التركيب الجسدي لليهود إلا أنهم في المقارنة كما تقارن بين القرد والإنسان.

"Although the non-Jew has the same body structure as the Jew, they compare with the Jew like a monkey to a human. "........ Schene luchoth haberith, p. 250 b

- تناول الطعام مع غير اليهودي، كتناوله مع الكلب.

"If you eat with a Gentile, it is the same as eating with a dog."........ Tosapoth, Jebamoth 94b

- يجوز قتل غير اليهودي.

"It is permitted to take the body and the life of a Gentile."........ Sepher ikkarim III c 25

- كل يهودي يريق دم غير يهودي، فإنما هو يقدم أضحية للرب:

"Every Jew, who spills the blood of the godless (non-Jews), is doing the same as making a sacrifice to God."........ Talmud: Bammidber raba c 21 & Jalkut 772.

- ضرب اليهودي كضرب الرب. وإذا ضَرَبَ غيرُ يهوديٍّ يهودياً، فلابد من قتله.

Hitting a Jew is the same as hitting God. If a heathen (gentile) hits a Jew, the gentile must be killed......... Sanhedrin 58b.

كما تبيح نصوص التلمود سرقة اليهود غَيْرَهم. فالوصية التي جاءت في التوراة: "لا تسرق" تعني لا تسرق من اليهودي، أما من عداه فحلال سرقته، ويستند ذلك على فهم خاص للربانيين اليهود بأن الأرض ملك

لهم، ولهم الحق في التسلط عليها، فالسرقة من الأجانب ليست سرقة عند اليهود، بل هي استرداد لأموالهم. ومن المعروف على مدى التاريخ وفي كافة المجتمعات أن اليهود قد اشتهروا بالرِّبا، وقد تحدثت التوراة عن الربا لكن المدقق في نصوصها يجد قوانين تتعلق باليهود وأخرى تتعلق بغير اليهود. وكذلك الدَّيْن فله قوانين خاصة بين اليهود وقوانين بين اليهود وغيرهم.

- What a Jew steals from a gentile he may keep......... Sanhedrin 57a.

- If a Jew finds an object lost by a gentile (heathen) it does not have to be returned. (Affirmed also in Baba Kamma 113b). Sanhedrin 76a

- The gentiles are outside the protection of the law and God has "exposed their money to Israel."........ Baba Kamma 37b.

كما تبيح نصوص التلمود الكذب على غير اليهود:

Jews may use lies (subterfuges) to circumvent a Gentile...... Baba Kamma 113a.

أما موسى بن ميمون (١٢٠٤م) - الفقيه الكبير- فيرى أن الشفقة ممنوعة بالنسبة إلى الوثني؛ فإذا رأيته واقعاً في نهر أو مهدَّداً بخطر فيحرم عليك أن تنقذه منها؛ لأن السبعة شعوب الذين كانوا في أرض كنعان المراد قتلهم من اليهود لم يقتلوا عن آخرهم بل هرب بعضهم واختلط بباقي أمم الأرض. ولذلك قال موسى بن ميمون أيضاً: إنه يلزم قتل الأجنبي لأنه من المحتمل أن يكون من نسل هؤلاء السبعة شعوب، وعلى اليهودي أن يقتل من تمكن من قتله، فإذا لم يفعل ذلك خالف الشرع.

"Accordingly, if we see an idolater (gentile) being swept away or drowning in the river, we should not help

him. If we see that his life is in danger, we should not save him"(1). The Hebrew text of the Feldheim 1981 edition of Mishnah Torah states this as well. Immediately after Maimonides' admonition that it is a duty for Jews not to save a drowning or perishing gentile, he informs us of the Talmudic duty of Jews towards Goyim, and also towards Jews who deny the Talmud. Maimonides, Mishnah Torah, (Chapter 10), p. 184:

من هنا فقد أثرت النصوص التلمودية وما حوته من تكريس لفكر الانعزال عن (الآخر) في نهج الصهيونية في العصر الحديث؛ فقد وجد المفكرون الصهاينة ضالتهم وما يدعم توجهاتهم؛ خاصة في تلك النصوص التي تكرس فكرة الإقامة في أرض إسرائيل، مثل ما جاء في سفر كتوبوت: ١١ ب: "من يقيم خارج يسرائيل هو مثل إنسان بدون إله". كما جاء في سفر عفوده زاره: "ينبغي ألا تؤجر البيوت لغير اليهود في أرض يسرائيل ناهيك بالحقول".

كما سارت اليهودية الأرثوذكسية الحاخامية على ذات النهج في تبني الانعزالية والفصل عن الأغيار. ولا تزال النصوص التلمودية تتبنى ذات اللهجة العنصرية والتمييز الحاد ضد الآخر. وقد ضرب البروفيسور شاحاك مثلاً لذلك في مسألة قتل غير اليهودي. فعلى الرغم من عدم تمييز المحاكم الجنائية في إسرائيل بين اليهود وغيرهم في ذلك، إلا أن الحاخامات الأرثوذكس المتبعين لنصوص التلمود وقوانينه لا يزالون يتبعون التمييز، فإذا كان القاتل غير يهودي فإنه يعاقب، أما إذا كانت الضحية غير يهودي وكان القاتل يهودياً، فلا تطبق العقوبة عليه. وذلك استناداً لما جاء في التلمود.

---

(١) edited by Aryeh Kaplan, Union of Orthodox Jewish Congregations of America,, p. 3]. -

A Gentile murderer who happens to be under Jewish jurisdiction must be executed whether the victim was Jewish or not. However, if the victim was Gentile and the murderer converts to Judaism, he is not punished.[1]

إلا أن ثمة تناقضاً يظهر عند النظر في أفكار الحاخامات، الذي يبلغ حدّ التضارب التام حول عدد من المسائل بما فيها التعامل مع الآخر. فالبعض من النصوص لها لهجة انعزالية حادة تعزز العداء للآخر، والبعض يقف على النقيض منها مؤكّداً أهمية الاندماج العالمي مع الآخر، كما جاء في سفر إرميا: "مثلما أنه ممنوع مغادرة أرض يسرائيل إلى بابل فمن الممنوع أيضاً مغادرة بابل إلى غيرها من البلدان.. ". سفر إرميا ٢٧/ ٢٢. كما جاء فيه بعض النصوص المعبرة عن النظرة الإنسانية لبعض الحاخامات تجاه الآخر ومن ذلك ما جاء في (جطين ٦١٦) من أن أحد الحاخامات أوصى بإطعام فقراء الأغيار مع فقراء اليهود وبزيارة مرضاهم ودفن موتاهم حتى يعم السلام[٢].

يتبين لنا من ذلك كله أن فكر الجماعات اليهودية عموماً، لم يكن منبثقاً من تعاليم توراتية بحتة - كما تؤكد ذلك بعض الدراسات- أو صادرًا من توجيهات تلمودية، بل هو فكر تأثر بالظرفية التاريخية والبيئة المحيطة وأوضاع اليهود فيها. وعليه لا يمكن تأويل سلوكيات تلك الجماعات تجاه الآخر من خلال نظرة تروم الوقوف عند نصوص التلمود التي لم تتفق تلك الجماعات ذاتها على موقفها منها ومدى أهميتها في حياتها.

فالكثير من الجماعات اليهودية في العصر الحاضر لم تقرأ التلمود في الأصل، ولا تعرف كثيراً مما جاء فيه، فكيف يمكن أن ينبثق فكرها تجاه الآخر أو غيره من قضايا من تلك النصوص؟!

---

(١) Talmudic Encyclopedia, 'Ger' (= convert to Judaism).

(٢) نقلاً عن المسيري، اليد الخفية، ص ٣٧.

والدراسة - إذ أوردت تلك النصوص التوراتية والتلمودية - لا تذهب إلى أن فكر الجماعات اليهودية تجاه (الآخر) قد تشكل من خلال تلك النصوص، بل تؤكد أهمية قراءتها من خلال سياقها التاريخي والاجتماعي بعيداً عن المصادرات الفكرية والأفكار التعميمية السائدة في قراءتنا لفكر (الآخر). كما تؤكد أهمية النظر إلى التلمود ككتابٍ تراثيٍّ حوى التجربة اليهودية على مدى قرون، وأسهمت في كتابته عشرات الأقلام. وهذا يفسر لنا سبب وجود العديد من التناقضات في التأويلات والأفكار الواردة فيه حول مفهوم الآخر أو غيره.

رابعاً- صورة الآخر في الفكر المعاصر لدى الجماعات اليهودية

أسهمت الظرفية التاريخية - التي أشرنا إليها سابقاً - في تشكيل صورة (الآخر) في ذهنية الجماعات اليهودية المختلفة. فقد تزعزع كثير من الأفكار النمطية الواردة حول (الآخر) مع ظهور حركة التنوير اليهودية التي حاولت تشجيع اليهود على الاندماج مع (الآخر)، وترك فكر الانفصالية والعزلة عن المجتمعات التي يعيشون فيها. من هنا فقد ردّ الإصلاحيون فكرة (الاختيار) لشعب بني إسرائيل ردّاً صارماً.

> "Some thinkers, influenced by egalitarianism and universalism, rejected the notion of Jewish chosenness. Foremost among such thinkers is Mordecai Kaplan (1881-1983), the founder of Reconstructionist Judaism. Kaplan was a humanist and a naturalist; he did not believe in a supernatural God that could bestow favor upon one nation, and he believed that it was practically and morally problematic to posit the fundamental superiority of one people. Spinoza thus describes the notion of election or chosenness as an historical necessity that separates the Jews from all other people, while for traditional Jews the belief in election represented a metaphysical privilege that distinguished the people of Israel from other peoples".

ولا يختلف موقف اليهودية المحافظة واليهودية الإصلاحية كثيراً عن موقف هؤلاء؛ فقد رأوا في فكرة الاختيار لبني إسرائيل مسألةً تنطوي على كثير من التضارب، وتحتاج إلى تأويلات اعتذارية أكثر دقة من القول بحب الإله الأزلي لبني إسرائيل. من هنا قدم الإصلاحيون تأويلاً أكثر

ملاءمة لنهجهم في التعامل مع (الآخر) يدور حول فكرة (الرسالة). فاليهود في نظرهم أصحاب رسالة، وهم مطالبون بنشرها لتحقيق الخلاص في العالم، ومن هنا كانت مسألة اختيار الإله لهم.

"In Reform circles, is that Jews have a "mission" of spreading ethical monotheism, and that it is for this purpose that they have been chosen. This rationale might preserve the idea of election but runs the risk of creating a subtle but real intolerance for other faiths which, by definition, remain "incomplete".

إلا أن فكرة الانفصالية وتجنب (الآخر) عاودت الظهور مع بروز فكرة الصهيونية التي كرست عزل اليهود عن الآخرين، وأكدت أهمية الاهتمام بالهوية القومية والحفاظ عليها وعدم الذوبان في (الآخر) أو الاندماج معه. وتأكدت هذه الفكرة بعد إنشاء الدولة الصهيونية التي انطلقت من فكرة استبعاد الأغيار وتأكيد الفصل عنهم.

وانعكست تلك التوجهات الفكرية على السلوك العملي لدرجة إصدار (مؤتمر الدراسات التلمودية الثامن عشر) قراراً في عام ١٩٧٤م يمنع بموجبه الطبيبَ اليهوديَّ من مساعدة المرأة غير اليهودية على الحمل، كما لا يجوز للطبيب اليهودي معالجة غير اليهودي إلا إذا اضطر إلى ذلك، وينبغي أن تكون نيته حماية نفسه وحماية الشعب اليهودي فقط وليس شفاء المريض[١].

وهكذا تشكلت صورة نمطية للآخر أسهمت في تكوينها عوامل عدة، يصعب استبعادها كلية من الأنماط الإدراكية للآخر عند الجماعات اليهودية.

---

(١) Shahak, Jewish History, Jewish Religion: The Weight of Three Thousand Years, chapter 5.

ويرى البروفيسور شاحاك أن الجماعات اليهودية في إسرائيل اليوم تنقسم - من حيث علاقتهم بالديانة اليهودية - إلى ثلاثة أقسام رئيسية: العلمانيون ويشكلون ما بين ٢٥ و٣٠٪ من اليهود، والتقليديون ويشكلون ٥٠ - ٥٥٪ من المجتمع، والمتدينون ويشكلون حوالي ٢٠٪ من السكان، وينقسم المتدينون إلى قسمين: المتطرفون الحريديم (والحريديم هي جمع حريدي وتعني التقي) ويمتاز هؤلاء بارتداء القبعات السوداء غير المشغولة والملابس السوداء، أما القسم الثاني من المتطرفين اليهود فهم المتدينون القوميون، وهم ذوو الطواقي المشغولة[1]. وقد سيطر الحريديم مباشرة أو على نحو غير مباشر على شبكات تعليمية كبيرة في إسرائيل ولا سيما بعد نجاحهم السياسي، ويتركزون في اليهود الشرقيين (السفارديم).

وقد كان اليهود المتدينون حتى عام ١٩٤٨ يرون الصهيونية وهجرة اليهود إلى فلسطين بدعة أشكنازية؛ ولذلك فإن مؤسسي إسرائيل هم من الأشكناز العلمانيين أو التقليديين.

ويعبر عن اليهود القوميين الأشكناز (الحزبُ الدينيُّ القوميّ)، وجماعة (غوش إيمونيم) الاستيطانية، وتقوم فكرة الحزب على تعاليم القبالاة (الصوفية اليهودية) التي تبلورت بين اليهود الأشكناز في القرن السابع عشر الميلادي، والتي تتضمن أفكاراً مبالَغاً في عنصريتها تجاه غير اليهود.

ومن أمثلة تلك التعاليم ما كتبه الحاخام غينسبرغ في صحيفة "Jewish week" التي تصدر في نيويورك باللغة الإنجليزية، فقد كتب ذلك الحاخام يقول: "إذا كان هناك يهودي يحتاج إلى كبد فهل يمكنك أن تأخذ كبد

(١) إسرائيل شاحاك و نورتون متسفينسكي ترجمة: ناصر عفيفي، روز اليوسف، مصر، ٢٠٠١م. وكتابه هذا متضمن كثيراً مما ورد في صحف ومجلات عبرية.

شخص غير يهودي بريء يمر بالمصادفة من أجل إنقاذه؟ إن التوراة تجيز ذلك، فالحياة اليهودية لا تقدر بثمن، إن هناك شيئاً أكثر قداسة وتفرُّداً بشأن الحياة اليهودية أكثر من الحياة غير اليهودية".

أما الحاخام أفنيري -أحد منظري هذه الحركة- فيقول: "إن قتل الطفل غير اليهودي الذي يلقي الحجارة على سيارة لليهود هو أمر ضروري لإنقاذ حياة يهودية". وفي مكان آخر من كتابه (ردود الانتفاضة) الذي نشر بالعبرية عام ١٩٩٠ يقول: "إن إنزال عقوبة الموت بالعرب الذين يلقون الحجارة ليس جائزاً فقط ولكنه واجب"[(١)].

وتركز تعاليم الحركة الصهيونية على ترسيخ مفهوم (الوطن القومي اليهودي) الذي يعيش فيه شعب يهودي له تراثه القومي عبر التاريخ، كما تؤكد محورية اعتبار الشعب اليهودي (شعب الله المختار) الذي هو فوق كل الشعوب التي سخرت لخدمته، وتتوسل إلى ذلك بطرق منها: إحياء اللغة العبرية في جمع الشتات اليهودي، وتعزيز الارتباط بالأرض، وتنمية العنصرية تجاه الآخر.

ويرى عدد من الكتّاب المعاصرين أن هذه التوجهات تتموضع في مناهج التعليم والمعرفة السائدة اليوم في المدارس العبرية والجامعات. وتستلهم المدارس الدينية في إسرائيل مواقفها وتصوراتها من مرتكزات التربية الصهيونية التي ترى أن فلسطين هي أرض صهيون، ولا يوجد هناك شعب آخر على هذه الأرض. كما تهتم المدارس بتدريس المواد الدينية في جميع مراحل التعليم، حيث تأتي مادتا التوراة والتلمود في مقدمة الدراسات.

---

(١) كل هذه النصوص منقولة عن شاحاك ونورتون متسفينسكي في كتابهما: الأصولية اليهودية في إسرائيل. المرجع السابق.

ولعل أخطر ما في ذلك التوجه هو محاولته تغليف تلك الأفكار العنصرية واللهجة العدائية تجاه (الآخر) بمزاعم دينية، وإلصاقها بنصوص يُدَّعى فيها أنها مقدّسة في محاولة لإسقاطها على الواقع والحاضر. وقد أسهمت تلك الممارسات في جعل النظرة الصهيونية للآخر نمطاً سلوكيّاً يكاد أن يكون كامناً في صميم الشخصية الصهيونية وبنيتها الأساسية تجاه الآخر الذي لا ترى فيه إلا عدوّاً شريراً.

الخاتمة
والنتائج وتوصيات الدراسة

استهدفت هذه الدراسة محاولة الكشف عن مفهوم (الآخر) لدى الجماعات اليهودية الحديثة، وآثار الظرفية التاريخية والنصوص المقدّسة في تشكل ذلك المفهوم عبر التاريخ.

وتنتهج الدراسة المنهج التحليلي التفسيري الرامي إلى تعميق الرؤية للمفهوم؛ للتعرف على تركيبته وكيفية تطور النظرة إليه في محاولة للتنبؤ بتداعياتها وتطوراتها. والدراسة إذ تبنت هذه المنهجية، وقفت على النتائج التالية:

- عدم وجود نظرة متوحّدة للآخر لدى الجماعات اليهودية المختلفة.
- ضرورة الأخذ بالظرفية التاريخية والاجتماعية لمختلف الجماعات اليهودية في أثناء دراسة الظواهر والمفاهيم المختلفة ذات العلاقة بالدراسات اليهودية أو غيرها. فلا ينبغي دراسة أية ظاهرة أو مفهوم منها في معزل عن أساسيات ثلاثة: حركة التنوير والتحديث وأثرها في الجماعات اليهودية، أزمة المعاناة والمقاساة التاريخية التي عانى منها اليهود في الشتات في العصر الحديث، إنشاء دولة إسرائيل عام ١٩٤٨م.
- تشكُّل صورة نمطية لدى معظم الجماعات اليهودية للآخر أنه عدوٌّ شرير، وتستند تلك النظرة إلى أسس تلمودية وبُعدٍ تراثي

قديم لا يزال يراه كثير من اليهود مقدَّسًا أو على الأقل ذا خصوصية. كما تستند تلك النظرة إلى طبيعة الظرفية التاريخية والاجتماعية القاسية التي عانى منها اليهود على مدى قرون طويلة.. مما أسهم في خلق نظرة نمطية للآخر ليست وقفاً على الأفراد، بل إنها تتموضع في مسرى التاريخ وتحكم العلاقات الفكرية والاجتماعية والسياسية وغيرها لدى تلك الجماعات.

- على الرغم من تجذُّر مقولات ثابتة في أذهان كثير من الجماعات اليهودية واتخاذها شكل أنماط فكرية متحجِّرة انعكست في نماذج أدبياتهم وتأويلاتهم المختلفة، تنطوي على كثير من العنصرية والتمييز والشعور بالتفوق النوعي على الآخر، إلا أنه لابد من ملاحظة بُعد التعمق في الأسباب التاريخية لهذه الصورة التي يمكن أن تبرز تعاطياً جديداً في التطلع إلى الآخر من خلال فكر الإصلاحيين اليهود المتمركزين في الولايات المتحدة الأمريكية بصفة خاصة، وفي غرب أوربة عموماً..

- تؤكد الدراسة أهمية الحذر والتوقي من الوقوع في فخّ (الدونية المعكوسة) من خلال تبنِّي الأحكام المبرَمة -في دراستنا للآخر- القائمة على التصور بأن العقلية اليهودية (مفطورة بالطبع) على تصورات مشوَّهة عن واقع الشعوب الأخرى، وما يسوقه ذلك من محاولاتنا الذاتية لتأكيد الأنا والسطوة على الآخر.

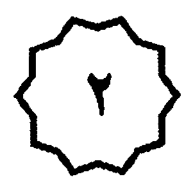
- تؤكد الدراسة عدم جدوى تفسير مفهوم (الآخر) والبحث عنه لدى الجماعات اليهودية من خلال العودة إلى الدراسات التوراتية والتلمودية فقط، وكثرة الاستشهاد بها في سبيل تأكيد

البُعد التوراتي المقدَّس للموضوع -كما هو الحال في عدد من الدراسات- مع إغفالٍ شِبْهِ تامٌ للظرفية التاريخية المتغيرة المحيطة بها.

- أهمية تناول وقراءة تأويلات وآراء أصحاب الشأن أنفسهم - الذين يمثلون أعضاء الجماعات اليهودية المختلفة- حول ذلك، مع أهمية تجنب الوقوع في فخ (النظرة الوحدوية لليهود) التي تفترض أنهم في فهمهم وتوجهاتهم الفكرية والسلوكية ينطلقون من النصوص التوراتية والتلمودية فحسب.

- تؤكد الدراسة أن اليهود جماعاتٍ متنوعة، لا يمكن فهم سلوك أي منها إلا في إطار المجتمع الذي تعيش فيه والظرفية التي تتزامن مع آرائها وتأويلاتها حتى للنصوص التوراتية أو التلمودية، مع تجنب النظر إليها بوصفها كتلة واحدة لا تتجزأ في النظرة إلى الأمور والمفاهيم المختلفة مهما تغيرت الأحوال والأزمنة. فالدراسة محاولة لتجاوز الخطاب النصوصي - كما أطلق عليه الدكتور عبد الوهاب المسيري- ذلك الخطاب الذي يرى أن عملية فهم سلوك اليهود لابد أن ترتبط بقراءة التوراة والتلمود.

كما توصي الدراسة بأهمية تناول الظواهر والمفاهيم المختلفة من خلال علاقتها بالمحيط والبيئة؛ ومن ثم تجاوز سلبيات الدراسات الوصفية المعلوماتية أو الخطابية الحماسية الهادفة إلى تعبئة القارئ فقط دون التركيز على هدف العملية البحثية الكامن في تفكيك المفاهيم والمصطلحات، وتقديم إطار تفسيري تحليلي لها، يتناسق مع طبيعة الظرفية الواقعية المقارنة لها.



مفهوم الآخر

في الرؤية المسيحية

الأب د. كريستيان فان نيسبن

أستاذ الفلسفة

كلية الدراسات الإنسانية واللاهوتية

القاهرة

الآخر والعلاقة بالآخر
في الرؤية المسيحية
الأساس المشترك بين الكنائس

إن رؤية الكنائس المسيحية للآخر وللعلاقة بالآخر هي، في أساسها، واحدة مشتركة بين الجميع، وهي نابعة من الكتاب المقدّس ومن أساسيات الدين المسيحي. وانطلاقاً من هذا الأساس الواحد المشترك واعتماداً عليه يمكن لكل كنيسة وطائفة مسيحية أن تبرز بعضاً من خبراتها الخاصة في هذا المجال أو من مساهماتها المجردة في بلورة هذه الرؤية.

إن الإيمان المسيحي يجد في الغيرية؛ في العلاقة بالآخر حقيقة أساسية للإيمان كما تنبع من الكتاب المقدس، وخاصة من علاقة المؤمن المسيحي بشخص يسوع المسيح الذي يمثل له (للمسيحي) محورَ الكتاب المقدّس ومرجعَ معنى الكتاب المقدَّس ومقياس فهمه. والكتاب المقدّس هذا، الذي مفتاح فهمه وشرحه وتأويله هو المسيح، مكوَّن من عنصرين: أولهما- ما تسميه المسيحيةُ العهدَ القديم (أسفار التوراة والأسفار التاريخية والأنبياء والمزامير وأسفار الحكمة)، والثاني- العهد الجديد (الإنجيل كما رواه الإنجيليون الأربعة، أعمال الرسل [=الحواريين]، ومجموعة من الرسائل [للقديس بولس وغيره] وسفر الرؤية).

الكتاب المقدّس / العهد القديم:

الخلق: الأساس الأول لنظرة الكتاب المقدّس إلى (الآخر) هو مبدأ الخلق. إن كل ما هو موجود هو غير موجود بذاته، ولكنه مخلوق من قبل الله (تعالى). إن الله الذي هو الوجود، المطلق، العلي، المتميز عن الكل، يعطي الوجود لغيره. إن كل ما هو موجود هو بالله ومن الله ولله وإلى الله، وهو غير الله.

وفي داخل هذا الخلق هناك الإنسان الذي له مكانه الفريد في الخليقة؛ لأن الله خلق الإنسان على صورته ومثاله. خلق الله الإنسان طرفاً أمامه يكلّمه ويسمع له، وأعطاه الحرّية، ودعاه إلى التجاوب الحرّ مع نداءاته (تعالى). خلق الله الإنسان بكونه قمة الخليقة كلها، وخلق الخليقة كلها من أجل الإنسان، وكلف الإنسان بالمسؤولية عن الخليقة، وهذا بصفة خاصة بعمله، الذي به يشكّل الإنسان خليقة الله ويستثمرها. وأعطى الله الإنسانَ أن يسمّي الحيوانات، يعطيها الأسماء التي تعبر عن المعاني؛ ومن ثمَّ معاني الحيوانات ترجع إلى دورها ومكانها بالنسبة إلى الإنسان؛ فالإنسان له كرامة فريدة في الكون كله.

خُلِقَ الإنسانُ ذكراً وأنثى، فالإنسان هو أساساً كائن جماعي، كائن صاحبُ علاقة بغيره، ويكون هذا الإنسان هو جماعة متسمة بالمساواة في الاختلاف؛ أي بعلاقة الغيرية، هو وحدة في تميز.

فإذن؛ أعطى الله الإنسان أن يوجد، وأن يكون بوجوده مشاركة في وجود الله، أن يوجد بالله وله (تعالى)، ومتميز عنه (تعالى)، وأعطى الله الإنسان أن يكون محاوراً لله، وأعطاه أن يكون كل هذا بكونه جماعة متسمة بالوحدة والتميز.

الخطيئة: ولكن الإنسان بدلاً من أن يرى في الله أنه واهب كل شيء والمرجع لحياته، لم يقبل الإنسان هذا الوضع. أراد الإنسان أن يكون هو مصدر الخير والشر؛ أي المقياس لما هو خير أو شر له. لا يقبل الإنسان غيرية الله الجذرية وأن يكون مديوناً في كل شيء لغيره، أخذ موقف التكبر الذي لا يعطي (الأنا) فيه اعتباراً للآخر، يريد فيه الإنسان أن يكون (مثل الله)؛ أي المرجع الوحيد لذاته، مشوّهاً بذلك صورة الله تشويهاً جذرياً. يمثل هذا الموقف خللاً أساسياً في نظام الخليقة؛ وينتج عن هذا مباشرة اضطراب في العلاقات بين الإنسان وأخيه الإنسان الآخر، في كل علاقات الغيرية (تكوين٣).

يعبّر الكتاب المقدس عن هذا أولاً بظهور الحياء، فقدان البساطة والشفافية في العلاقة بين الإنسان والإنسان. ولكن يظهر هذا الخلل خاصة - بحسب قصة الكتاب المقدّس- في رفض الإنسان للآخر، لأخيه الإنسان. التنافر والغيرة والأنانية والصراع، مما يصل إلى ذروته في قتل قابيل لأخيه هابيل (تكوين٤).

يصف سفر التكوين وجود الخطيئة في الجماعة البشرية بطرق متعددة نجد من ضمنها تحوُّل بناء الحضارة إلى أعمال الكبرياء، كما تعبر عنه قصة بناء برج بابل. إن نتيجة هذا التكبر هو عدم التفاهم بين الناس، فيتحول الاختلاف (الذي هو صفة إيجابية للإنسان) إلى خلاف وعدم قدرة على التفاهم بين الناس (تكوين١١).

تاريخ الخلاص: إن الله الذي خلق الإنسان حبّاً له فأعطاه كل شيء، عندما تكبر الإنسان عليه (تعالى)، لم يتركه قط، بل بادر نحو الإنسان، ولم ينقطع عن مبادراته نحوه، مهما بلغ عدم تجاوبه مع مبادرات الله، فأصبح تاريخه المتّسم بخطايا الناس تاريخَ الخلاص بفضل حب الله

للإنسان. وتاريخ الخلاص هذا هو تاريخ خطوات الله نحو الإنسان ومن أجله.

كل مرة يعيد الله العلاقة بينه (تعالى) والإنسان، ويقطع عهداً بين الإنسان والله مما ينتج عنه علاقة جديدة بينهما. على سبيل المثال، نجد في قصة نوح والعهد الجديد الذي يقطعه الله مع نوح، أن نتيجة هذا العهد حماية حياة الإنسان: "أمّا دماؤكم أي نفوسكم، فأطلبها، من يد كل وحش أطلبها، ومن يد الإنسان، من يد كل إنسان أطلب نفس أخيه" (تكوين٩/ ٥).

إن من ضمن عناصر تاريخ الخلاص دعوة الله للناس واختياره لهم. واختيار الله للإنسان لم يقصد أن يكون ضد الناس (الآخرين) ولكنه من أجلهم. ونجد هذا القصد من الاختيار بكل الوضوح في سفر التكوين عندما يحكي اختيار الله لإبراهيم ودعوته: "انطلق من أرضك وعشيرتك وبيت أبيك، إلى الأرض التي أريك، وأنا أجعلك أمة كبيرة وأباركك وأعظم اسمك وتكون بركة.... ويتبارك بك جميع عشائر الأرض" (تكوين١٢/ ١-٣). وهذا هو الحال في جميع الاختيارات، أيضاً عندما يختار شعباً، يكون هذا من أجل الجميع. وكلما يضع الشعب يده على هبة الله واختياره له ويتكبر، يخون هذا الشعب معنى الاختيار ويفسد الأوضاع ويفقد ثمر الاختيار.

لذلك يجد العهد امتداده في الوصايا. إن الوصايا هي جزء أساسي من هبة العهد: "إن أردتم الاستمرار في هبتي وعهدي احفظوا الوصايا التي هي من أجلكم". إن الوصايا -الشريعة- موجودة من أجل الحفاظ على الإنسان وفي سبيل احترام حياة كل إنسان؛ لذلك نجد ضمن عناصر شريعة موسى إلحاحاً شديداً على العدالة وحب القريب (أحبار ١٩/ ١٨) وحب الغريب (تثنية الاشتراع ١٠/ ١٩).

كلما يتحول في الشعب الاختيار إلى كبرياء، فإنهم يذوقون فقدان ثمار الاختيار، والرمز الأكبر لهذه الخبرة المؤلمة هو سبي بابل. لكن خلال خبرة سبي بابل ثم العودة ظهر نوعان من الخطر في العلاقة بالآخر: أولهما- خطر الذوبان في الشعوب الغريبة بما فيه الدخول في عاداتهم الوثنية الصَّنَمية، والخطر العكسي الذي هو خطر الانغلاق على الذات. رويداً رويداً يكتشف البعض دعوة الله إلى الانفتاح على (الإنسان) وراء الحدود؛ ومن ثمَّ على "الإنسان من حيث هو إنسان"، وهذا يصل إلى القمة في شخص يسوع المسيح والعهد الجديد.

العهد الجديد:

العهد الجديد محوره شخص يسوع المسيح ذاته، والنظرة إلى الآخر تظهر -أولاً- في أقوال المسيح وأعماله ومواقفه. ومن الواضح إلى أي درجة يمثل المسيح ثورة في العلاقات بالآخر.

أولاً يطلب المسيح أن يخرج كل واحد منا من ذاته ويضع نفسه مكان الآخر؛ "فَكُلُّ مَا أَرَدتُّم أَنْ يَفعَلَ النَّاسُ لكم، افعلوهُ أنتم لهم، هَذِهِ هِيَ الشَّرِيعَةُ وَالأَنبِياءُ" (متى ٧/ ١٢). ما هو (خير للآخر) يصبح المقياس لما هو مطلوب مني ومقياس الوصايا.

وإن وجدت في العهد القديم وصية (محبة القريب)، فإن هذه الوصية تأخذ في المسيح أبعاداً هي، جذرياً، جديدة، فيصبح هذا القريب كلَّ إنسانٍ موجود على طريق الإنسان؛ أيضاً الإنسان من شعوب أخرى، وأيضاً المنبوذون، بل حتى الأعداء: "سمعتم أنه قيل العين بالعين والسنّ بالسنّ. أما أنا فأقول لكم: لا تقاوموا الشرير، بل من لطمك على خدّك الأيمن، فاعرض له الآخر. سمعتم أنه قيل: أحبب قريبك وأبغض عدوك. أما أنا فأقول لكم: أحبوا أعداءكم وصلوا من أجل مضطهديكم،

لتصيروا بني أبيكم الذي في السموات... فإن أحببتم من يحبكم فأيّ أجر لكم؟ أوَليس العشّارون يفعلون ذلك؟ إن سلمتم على إخوانكم وحدهم، فأي زيادة فعلتم؟ أوَليس الوثنيون يفعلون ذلك؟ فكونوا أنتم كاملين كما أن أباكم السماويَّ كامل" (متى ٥/٣٨-٤٨)

في هذا المنطق الذي فيه يصبح (الآخر) من حيث هو (آخر) هو المقياس، يتحدد تعريف مَنْ هو القريب، ليس من الخارج ولكن من داخل الذات، تحديد هوية القريب لا ينبع من نوعية (الآخر) الخارجية بل يصبح موقف (الذات) نحو (الآخر) يظهر هذا بكل وضوح في مثل السامريّ الصالح في الإنجيل بحسب لوقا (١٠/ ٢٥-٣٧): عندما يرد المسيح على سؤال أحد علماء الشريعة عن أهم الوصايا، بأن وصية حبّ الله بكل القلب مع وصية حبّ القريب مثل الذات هما أهم الوصايا، وأنهما مرتبطتان بعضهما ببعض، يسأل عالم الشريعة: "من هو قريبي؟" فيرد المسيح بمَثَلِ (السامريّ الصالح). في ذلك المَثَلِ يوجد إنسان ضحية لصوص، بين ميت وحيّ على جانب الطريق؛ يراه اثنان من رجال الدّين اليهودي، وكل واحد منهما لا يعمل شيئاً لإسعاف ذلك الإنسان المظلوم المجروح، ولكن رجلاً سامريّاً -وكان هناك عداوة بين اليهود والسامريين- هو الذي يسعفه بكل السخاء الممكن. وفي آخر المَثَلِ يغيّر المسيح السؤال نفسه، فإذا كان سؤال عالم الشريعة هو: "من هو قريبي؟" يُطرح السؤال بهذه الصيغة: "فمن كان في رأيك، من هؤلاء الثلاثة، قريب الذي وقع بأيدي اللصوص؟" (لوقا ١٠/٣٦) ليكون الجواب ما معناه أنه من عمل نفسه قريباً من الإنسان المحتاج، وبغضّ النظر عن الانتماءات المختلفة، ولمجرد كونه إنساناً محتاجاً. إذن تصبح قضية تحديد (هوية القريب) موقفاً فعّالاً نحو الآخر، مهما يكن هذا الآخر ولمجرد احتياج هذا الآخر. ليس المقياس هو (الأنا) بل (الآخر)

مهما يكن؛ ومن هنا يمثل منطق (السامريّ الصالح) حقاً تجديداً جذرياً في العلاقات بالآخر.

ونجد في سيرة يسوع المسيح أنه عاش في المجتمع اليهودي ولكنه، كل مرة من جديد، يكسر الحدود والحواجز التي يضعها الناس؛ ولذلك يرى القديس بُولُس في رسالته إلى أهل أَفسُس في شخص المسيح أنه هو من هدم أعمق الحواجز بين الناس؛ أي العداوة (أفسس ٢/ ١١-٢٢). ويقول المسيح ذاته في التطويبات: "طُوبَى للسَّاعِينَ إِلَى السَّلامِ فَإِنَّهُمْ أَبْنَاءَ الله يُدْعَوْنَ" (الإنجيل بحسب متى ٥/ ٩). من يسعى إلى السلام بين المتخاصمين ويقوم بعمل المصالحة بين الأعداء، بين كل أنواع الناس الذين بينهم عداوة، يُظهر بذلك انتماءه إلى الله ويعكس مباشرة موقفَ الله (تعالى) ذاته.

إن الكنيسة الناشئة المرتبطة بالمسيح ارتباطاً مباشراً تكمّل المنطقَ ذاته عندما تلحّ على الربط الشديد والعلاقة الوثيقة بين علاقة الإنسان بالله وحبّه لله (تعالى)، وبين علاقته بأخيه الإنسان وحبِّه له، كما يعبر عن ذلك القديس يوحنا في رسالته الأولى: "... نحن نعلم أننا انتقلنا من الموت إلى الحياة لأننا نحب إخوتَنا. من لا يحب بقيَ رهن الموت. كل من أبغضَ أخاه فهو قاتل... من كانت له خيرات الدنيا ورأى بأخيه حاجةً فأغلق أحشاءه دون أخيه فكيف تثبت فيه محبة الله؟ يا بَنيّ، لا تكن محبتنا بالكلام ولا باللسان بل بالعمل والحق" (١يو٣/ ١٤-١٨). ويكمل بعد ذلك: "أيها الأحبّاء فليحب بعضُنا بعضاً لأن المحبة من الله. وكل محبٍّ مولود لله وعارف بالله. من لا يحب لا يعرف الله لأن الله محبة.... أيها الأحباء إذا كان الله قد أحبنا هذا الحب فعلينا نحن أن يحب بعضنا بعضاً. إن الله ما عاينه أحد قط. فإذا أحبَّ بعضُنا بعضاً فالله فينا يقيم، ومحبته فينا مكتملة" (١ يو ٤/ ٧-٨، ١١-١٢).

وأشار القديس بُولُس إلى كون المحبة لا تناقض التميز والاختلاف عندما طالب الجميع أن يحبوا بعضهم بعضاً في داخل الجماعة بكونها جسداً واحداً مبنيّاً على التميز والاختلاف بين الأعضاء المختلفين (الرسالة إلى أهل رومة ١٢/ ٤-١٣، الرسالة الأولى إلى أهل قورنتس ١٢/ ١٢-٣١) ولا تعني وحدة المحبة إلغاء التميز والاختلاف، بل هي الوحدة في التميز.

وترى العقيدة المسيحية أن نموذج وحدة المحبة مصدره هو الله (تعالى) ذاته، والذي هو في ذاته محبة، والذي هو الوحدة المطلقة لأنه المحبة المطلقة. ومن ثمَّ هو (سبحانه وتعالى) المصدر والمرجع لكل علاقات الغيرية، لكل علاقة بآخر.

التاريخ: إذا كان الكتاب المقدّس -بعهديه القديم والجديد- هو الأساس في نظرة المسيحية إلى العلاقة بالآخر، فقد وصلت هذه النظرة مع آباء الكنيسة إلى أشكال متعددة من البلورة والترجمة لهذه الرؤية. ومنهم من ركَّز على قدسية كل إنسان من حيث هو إنسان، ورأوا كيف أن الإنسان كلما ينمو ويكبر في إنسانيته يظهر ويبرز عظمة الله. ولذلك قال القديس إيريناوس كلمته المشهورة: "مجد الله هو الإنسان الحيّ" لا توجد أي منافسة بين الله والإنسان، ولكن الإنسان الذي هو بالله ولله، يتمجَّد الله في حياته وفي التحقيق السليم لإنسانيته.

بنفس المنطق أقرّ الكثير من آباء الكنيسة كيف أن إهانة الإنسان هي ضمنياً إهانة لله. وينبع من هذا أيضاً الأهمية الدينية للعدالة، من يخالف العدالة نحو الإنسان، كل إنسان، بذات الفعل لا يحترم الله. فيلح عدد من الآباء على المكان المحوري للعدالة في الحياة النابعة من الإيمان بالله.

إذا كانت هذه المواقف تنبع من رؤية آباء الكنيسة لعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان عامة، فقد تعرضوا أيضاً لجانب خاصٍّ من العلاقة بالآخر؛ ألا وهو علاقة المؤمنين المسيحيين بالتراث غير المسيحي المحيط بهم، وخاصة بتراث الفلسفة اليونانية. في هذا المجال هناك موقفان مختلفان بين آباء الكنيسة الذين تعرضوا لهذا الموضوع.

نجد عند البعض موقفاً سلبيّاً تماماً إذ يرون أن التراث الفلسفي اليوناني لا قيمة له بالنسبة إلى المسيحي؛ إذ إنه لا يقدم قيماً جديدة جنب ما يقدمه المسيح، بل يعتبرون أن هذا التراث بارتباطه بالوثنية مضرٌّ للمسيحي. وما يلفت النظر هو أن أهم الممثلين لهذا الموقف الرافض - مثل تاتيانوس في الشرق وترتوليانوس في الغرب- وصلوا في آخر مسيرتهم إلى نوع من التطرُّف الدينيّ خرج بهم من الخط المستقيم في المسيحية.

وهناك موقف آخر بين الآباء تبنى نظرة إيجابية إلى التراث الفلسفي اليوناني، ويرى فيه قيماً إيجابية جداً، بل يعتبره نوعاً من التمهيد للوصول إلى المسيح والإنجيل، ويقول بعضهم إن الفلاسفة اليونانيين -وخاصة سقراط وأفلاطون- قاموا لليونانيين بالدور التمهيدي الذي قام به أنبياء العهد القديم لبني إسرائيل. ونجد من ضمن هؤلاء المؤيدين للتراث الفلسفي اليوناني أشخاصاً من مدرسة الإسكندرية اللاهوتية، خاصة إكليمندس الإسكندري (١٥٠-٢١٤أو ٢١٩) وأوريجينوس (١٨٥/١٨٦-٢١٩)، ويعتبرون أننا نجد عند الفلاسفة اليونانيين "بذور الكلمة [= كلمة الله] " بفضل "النور الذي يضيء كلَّ إنسان آتياً إلى العالم"، بحسب العبارة الموجودة في مقدمة الإنجيل (يوحنا١/ ٩).

ما نجده عند آباء الكنيسة في القرون الأولى للمسيحية هو بداية المسيرة الطويلة للفكر المسيحي بحسب الطوائف المسيحية المختلفة

وداخل تلك الاتجاهات المختلفة، إنها تعتمد كلها الأساسياتِ المشتركةَ بين جميع المؤمنين المسيحيين، حتى إن كان لكل واحد أن يركز على جوانب معينة من هذه الأساسيات المشتركة.

الأهم في كل هذه المسألة -قضية مفهوم (الآخر والعلاقة بالآخر)- هو كيفية تحقيق هذه المبادئ، وهذا هو موضوع كل التاريخ: كيف تُمارس مبادئ دينية في المعاملة مع الآخر؟ وأصبح هذا السؤال في أيامنا هذه: كيف تلتقي الديانات المختلفة والحضارات والثقافات المختلفة - أفرادًا وجماعات- في قضية العلاقة بالآخر؟ هذا هو التحدي أمام عالمنا اليوم.

مفهوم الآخر
في المسيحية الكاثوليكية

مساهمة
في التعبير عن هذا المفهوم
المجمع الفاتيكاني الثاني
(١٩٦٢- ١٩٦٥)

إن العلاقة بالآخر من جوهر الإيمان المسيحي؛ حيث يرى هذا الإيمان أن الله (تعالى) بخلقه العالمَ الذي محوره الإنسان، أعطى الوجودَ لغيره. إن العالم والإنسان يمثلان موجوداً كله من الله وبالله ولله، وفي الآن ذاته هو موجود آخر غير الله؛ متميز ومختلف عنه (تعالى). ثم يرى الإيمان المسيحي أن وصايا الله تهدف من البداية إلى الاحترام الجذري لكل إنسان ولكل الإنسان، ثم يؤمن الإيمان المسيحي أن المسيح هو التعبير عن محبة الله لكل البشر إلى أقصى الحدود بغضِّ النظر عن انتماءاتهم، كما أظهر المسيح - بحسب الإيمان المسيحي - أن الله الذي يحب البشر هذا الحبَّ هو محبة في ذاته، أي إن الله (سبحانه وتعالى) هو محبة: الوحدة المطلقة للمحبة المطلقة. وبذلك تنبع كل محبة حقيقية بين

البشر من الله الخالق، الينبوع المتعالي لكل محبة حقة؛ وهو بذلك المرجع والمقياس لكل محبة حقة. وينتج أن العلاقة بالآخر - مهما يكن هذا الآخر - يجب أن تصبح علاقة محبة، فلا يمكن أن يحب الإنسانُ الله إنْ لم يحب الآخرَ الواقعي الذي أمامه. فالواجب على الإنسان نحو الإنسان الآخر هو أولاً العدالة غير المشروطة، نحو المظلومين والمقهورين والمهمشين خاصة، ثم المحبة نحو الجميع، حتى نحو الأعداء، منتصراً على الشر بالخير. هذه هي نظرة الإيمان المسيحي إلى الآخر والموقف الذي يراه هذا الإيمان واجباً في المعاملة مع الآخر، وإن عرف جيداً صعوبة تحقيق هذا الموقف وتقصير معظمنا في ذلك.

إن هذه النظرة هي نظرة المسيحية في جميع طوائفها وكنائسها، ثم للكنائس المسيحية المختلفة خبراتها المختلفة وبلوراتها المتنوعة والخاصة للمبادئ المشتركة والرؤية الإيمانية الواحدة، وهذا بحسب إحساسها ووعيها بالمقتضيات البارزة بحسب اختلاف المكان والزمان.

وبصدد هذا حدث في الكنيسة الكاثوليكية تبلور كبير ومهم لرؤيتها ووعيها ومواقفها في العصر الحديث، ألا وهو المجمع الفاتيكاني الثاني؛ الذي هو اجتماع لكل المطارنة والأساقفة الكاثوليك (وكانوا أكثر من ٢٠٠٠ مطران وأسقف من العالم كله، ممثلين مليار كاثوليكي، وتحت رئاسة بابا رومة) تم هذا المجمع خلال أربع جلسات، وانعقد في خريف كل سنة من ١٩٦٢ إلى ١٩٦٥، في داخل كنيسة القديس بطرس في الفاتيكان داخل رومة. وكان يحضر هذا المجمع عدد من المراقبين من الكنائس غير الكاثوليكية وعدد من المستشارين والاختصاصيين. وتُعَدّ وثائق هذا المجمع الست عشرة هي المرجع الأساسي لرؤية الكنيسة الكاثوليكية لهويتها ومسؤوليتها ورسالتها في العالم المعاصر، ولدور الفئات المختلفة فيها، ولعلاقاتها بجميع الجماعات البشرية.

صدرت - بعد هذا المجمع - وثائق كنسية كثيرة في الكنيسة الكاثوليكية، من جهات مختلفة ومعبِّرة عن مواقف كثيرة؛ ولكن المجمع الفاتيكاني الثاني ما زال حتى الآن أهم مرجع لمواقف الكنيسة الكاثوليكية في عصرنا. ولذلك أرى أن بحثاً يريد أن يعبر عن مساهمة الكنيسة الكاثوليكية في بلورة مفهوم (الآخر) بحسب الرؤية المسيحية من الأفضل أن ينطلق من نصوص هذا المجمع.

وفي هذا البحث أريد أن أركز على أربعة نصوص مجمعية، يعتبر كل واحد منها جانباً من النظرة إلى (الآخر). وسأحاول -كل مرة- أن أبرز تأصيل الموقف المتخذ من الآخر. وهذه النصوص هي:

أولاً- نص (الدستور الرعوي) الكنيسة في العالم المعاصر، والذي يعبر عن رؤية الكنيسة إلى الإنسان في علاقاته بالإنسان الآخر وعلاقاته بالجماعات البشرية وخاصة المجتمع، وأيضاً علاقات الجماعات البشرية بعضها ببعضٍ، ثم نظرة الكنيسة إلى التحقيق السليم لمصير الإنسان بحسب المجالات المختلفة، مثل: الزواج والحياة الأسرية والثقافية، والحياة الاقتصادية والاجتماعية والحياة السياسية، وبناء المجتمع العالمي، والحفاظ على السلام.

وثانياً- النص الخاص بالحركة المسكونية؛ أي علاقات الكاثوليك بالمسيحيين الآخرين والسعي نحو إعادة الوحدة بين المسيحيين.

وثالثاً- الوثيقة الخاصة بعلاقات الكنيسة بالديانات غير المسيحية؛ أي العلاقات بالمؤمنين الآخرين.

ورابعاً- النص الخاص بالحرية الدينية والذي يبرز كيف يؤصِّل المجمع الحق في الحرية الدينية واحترامها، ما لم يكن أمراً بديهيّاً وواضحاً في كل العصور.

نص المجمع الفاتيكاني الثاني الخاص بالكنيسة في العالم المعاصر

يعطينا هذا النص رؤية الكنيسة للإنسان. في هذه الرؤية يكون الإنسان هو أساساً كائناً جماعيّاً، وبذلك تكون العلاقة بالآخرين صميم جوهر الإنسان. ويقدم المجمع ردّاً على نزعات العصر الحديث التي وصلت بالإنسان -فرداً وجماعة- إلى أزمة مرعبة وضعت حياة البشرية كلها في خطر، مثل النظم الإيديولوجية الشمولية الظالمة التي تزيف العلاقات الشخصية والجماعية، مثل كل الأشكال من الأنانية الفردية والجماعية التي تتجاهل الكرامة المقدسة لكل شخص بشري مهما يكن أصل وضعه وانتماءاته، والكرامة ذاتها التي تتمتع بها كل جماعة بشرية. وكأن هذا النص يحذر أيضاً من كل ما ظهر بعد ذلك حتى الآن من خيانة لحقيقة الإنسان، ومن الاحتقار والإهانة للقيم ذاتها التي وصل الإنسان المعاصر إلى إبرازها في حقوق الإنسان والتضامن الدولي ومسؤولية جميع البشر عن جميع البشر من خلال نظم يجب إنشاؤها وتنميتها.

منذ البداية يعلن النصُّ تضامنَ الكنيسة مع جميع البشر قائلاً: "إن مسرات الناس وآمالهم وأحزانهم وقلقهم في هذا الزمن، ولا سيما الفقراء المتألمين، هي نفس مسرات وأفراح تلاميذ المسيح وآمالهم ومعاناتهم ومتاعبهم، فما من شيء إنساني حقّاً إلا وجد له صدى في قلوبهم..... وبناء على ذلك فإن جماعة المسيحية تشعر بأنها متضامنة تضامناً أكيداً وثيقاً مع الجنس البشري وتاريخ الكنيسة في العالم المعاصر، مغزى هذا أن الكنيسة ترى أن كل إنسان هو مهم لأنه إنسان. وإن أعلنت نفسها متضامنة مع كل الناس معناها أنها ترى أنه لهم حقوق عليها (ولولا ذلك لم يكن هذا التضامن حقيقيّاً) ". ولذلك يقصد النص نفسه بكل ما فيه من معالجة هموم البشرية المختلفة، أن يكون خدمة للبشرية: "من أجل ذلك

فإن المجمع المقدس، إذ يعلن شرف دعوة الإنسان وسموها وما أودع الله فيها من بادرة إلهية، يقدم تعاونه وتعاون الكنيسة المخلص مع الجنس البشري من أجل إرساء الأخوة الإنسانية التي تتجاوب مع دعوة الإنسان هذه". إن الله هو الذي يدعو البشر حتى يكونوا إخوة، وعلينا أن نحقق هذه الأخوة التي يريدها الله.

بعد أن يشرح النص كيف أن عناصر كثيرة في المجتمع المعاصر مثل الصناعة وظروف المدن الحديثة، وجميع وسائل الاتصال، وظاهرة الهجرة تتسبب في تغيرات عميقة في العلاقات الاجتماعية مما يكثر جداً من عدد العلاقات، ويبرز أن قيمها تتوقف على قدرتنا على تنمية الإنسان من حيث هو شخص فريد، واعٍ وحرّ في داخل هذه العلاقات: "ومجمل القول إن علاقات الإنسان بأبناء جنسه تتضاعف بصفة مستمرة لكن (التحول إلى حياة الشركة الجماعية) يورث ارتباطات جديدة بين الناس، على أنها لا تساعد في الوقت نفسه -وكما يجب- على تأكيد الشخصية الإنسانية للفرد وإقامة علاقات حقيقية بين أفراد اكتملت شخصياتهم".

"ومن خلال ذلك يزداد الاعتقاد بأن الجنس البشري يستطيع بل ينبغي، لا أن يدعم سلطانه على الخليقة بصفة مستمرة فحسب، بل أن يقيم أيضاً نظاماً سياسيّاً واجتماعيّاً واقتصاديّاً أصلح لخدمة الإنسان، منميّاً لكل فرد ولكل جماعة تأكيدَ كرامتهما الخاصة وتنميتها". في هذه النظرة هناك تكامل عميق بين أربعة أبعاد: أولاً- سيطرة الإنسان على الطبيعة، ونمو كل شخص إنساني في كرامته الفريدة، وبناء علاقات حقيقية بين الأشخاص؛ وإنشاء جماعات إنسانية متنوعة متعددة تسمح بتحقيق دعوة الإنسان الفائقة. إن حرية الإنسان الصحيحة هي ذاتها مرتبطة بطابع الإنسان الجماعي هذا؛ إذ إن الحرية الشخصية الروحية الحقة هي قدرة الإنسان على إقامة علاقات حقيقية ناضجة.

إن الإنسان دون العلاقة بالآخر لا يمكن أن يعيش حياته الإنسانية ويزدهر في إنسانيته: "... الله لم يخلق الإنسان وحيداً، بل إنه منذ البداية خلقهما ذكراً وأنثى" (تكوين١/ ٢٧). "وهذا الاتحاد بين الرجل والمرأة هو أول وجه من وجوه المشاركة بين الأشخاص. ذلك لأن الإنسان في صميم طبيعته كائن اجتماعي، وما لم يُقِمْ علاقات مع الغير فإنه لن يستطيع أن يعيش ولا أن تزدهر مواهبه". ولأن الله هو الذي أراد الإنسان كائناً اجتماعياً فأقام رابطاً عميقاً بين علاقات الإنسان به (تعالى) وبين علاقة الإنسان بأخيه الإنسان، فقد أثرت الخطيئة -أي رفض الإنسان للتجاوب مع خالقه- تأثيراً مباشراً في كل أبعاد حياة الإنسان، وبصفة خاصة في علاقاته بأخيه الإنسان، "إذ يرفض الإنسان الاعتراف بربه على أنه مصدر وجوده، يكون في الوقت نفسه قد أخل بالنظام الذي يقوده إلى غايته الأخيرة؛ وتبعاً لذلك أخل بكل انسجام مع نفسه أو مع بقية الناس أو مع الخليقة جمعاء". إذا كانت الحياة الاجتماعية احتياجاً أساسياً لحياة الشخص البشري، فهذه الحياة الاجتماعية تتأثر أيضاً بالخطيئة بكل أشكالها، مثل الأنانية والكبرياء، مما قد يشوه ويزيف البنى الاقتصادية والسياسية والاجتماعية.

إذا كان موضوع الفصل الأول من نصّ (الكنيسة في العالم المعاصر) هو كرامة الشخص البشري، فموضوع الفصل الثاني هو الجماعة البشرية الإنسانية. وهذا الفصل هو فرصة لإبراز معنى العلاقة بالآخر. يؤكد هنا -منذ البدء- أن العلاقات بين البشر لا تكتمل إلا عندما تصل هذه العلاقات إلى تكوين حياة جماعية: "الحوار الأخوي بينهم لا يبلغ منتهاه على مستوى هذه العلاقات وحدها [علاقات بواسطة التقدم التكنولوجي]، بل يتحقق بصورة أعمق على صعيد جماعة الأشخاص التي تقتضي الاحترام المتبادل لكرامتهم الروحية الكاملة". إن كون الإنسان جماعة يتجاوز

مجرد إمكانية إنشاء علاقات؛ إذ إن العلاقات تنبع من صميم كونه جماعة بفضل صميم وجوده البشري. وينبع هذا الطابع الجماعي للإنسان من إرادة الله (تعالى)؛ كما يعود إليه من حيث أن الله هو الغاية أيضاً لوجود جميع البشر: "يريد الله، الذي يسهر بعناية أبوية على الجميع، أن يؤلف جميع البشر أسرة واحدة وأن يتبادلوا العلاقات فيما بينهم بروح الأخوة. فالجميع خلقوا على صورة الله الذي صنع الجنس البشري كله من أصل واحد، ليسكنوا على وجه الأرض كلها (أعمال الرسل ١٧/ ٢٦)، والكل مدعوون نحو غاية واحدة؛ ألا وهي الله نفسه".

ثم يضع النص الوصية التي تربط ربطاً وثيقاً بين محبة الله وبين محبة الناس، في إطار عالم اليوم بكل ما فيه من المزيد من ترابط الناس بعضهم ببعض: "من أجل ذلك فالوصية الأولى والعظمى هي محبة الله والقريب. والكتاب المقدَّس يعلمنا أن محبة الله لا يمكن أن تنفصل عن محبة القريب.... ومن البديهي أن هذا كله له أهمية قصوى بالنسبة للبشر الذين تزداد تبعيتهم المتبادلة في عالم يسير حثيثاً نحو الوحدة.... إن الإنسان، وهو المخلوق الوحيد الذي أرداه الله لذاته على وجه الأرض، لا يستطيع أن يحقق نفسه كاملاً إلا بالعطاء المتجرِّد عن حب الذات". ومع تطور المؤسسات المستمر أيبقى دائماً الشخص البشري المحور والأساس لكل البُنى والنظم؟ "إن خاصية الإنسان الاجتماعية توضح لنا أن هناك تبعية مشتركة بين انطلاق الفرد ونمو المجتمع. فالشخص الإنساني في واقع الأمر هو بحكم طبيعته في أشد الاحتياج إلى أن يعيش في المجتمع. وهو بالفعل، بل يجب عليه أن يكون، مبدأ سائر المؤسسات وموضوعها وهدفها. فالحياة الاجتماعية ليست إضافة عارضة عليه. وهكذا، بواسطة تبادل الخدمات والحوار مع غيره بوسعه أن يزدهر ويرتقي بمواهبه ويحقق دعوته ورسالته".

إن الشخص البشري هذا الذي يحقق ذاته في علاقاته بالآخرين هو الأساس لكل ما يكون (الخير العام)، الذي هو "مجموع الأوضاع الاجتماعية التي تتيح للجماعات وأعضائها الوصول إلى كمالها بشكل شمولي وسهل". "يزداد الوعي بنبل الشخصية الإنسانية ونموها وكرامتها، فهي تسمو فوق كل شيء، وصاحبة الحقوق والواجبات الشاملة، ويجب ألا تُهدر. ومن ثم لابدّ من تيسير كل شيء للإنسان، من شأنه أن يتيح له الحياة الإنسانية الحقيقية، على سبيل المثال: الغذاء والكساء والسكن، وحق اختيار نوعية الحياة التي يريد عيشها وتكوين أسرة، والتثقيف، والحصول على عمل، وكذلك الحق في حسن السمعة والاحترام والإعلام بالقدر الكافي، وأن يتصرف وفقاً لإلهام ضميره السليم، وأن تصان حياته الخاصة، وكذلك حقه في حرية عادلة تشمل أيضاً حياته الدينية.

بناء على ذلك فإن النظام الاجتماعي وتقدمه ينبغي أن يعود بالخير على الأشخاص، حيث يخضع نظام الأشياء لنظام الأشخاص ولا العكس".

المحور في هذه الرؤية للإنسان دائماً هو الاحترام للشخص البشري: يؤكد المجمع وجوب احترام الإنسان بحيث يعتبر كل فرد أيّاً كان، قريبه كنفسه، ويراعي في المقام الأول وجود هذا القريب والوسائل الضرورية التي تؤهله لأن يعيش عيشاً كريماً.. وفي أيامنا الحاضرة بنوع خاص علينا واجب حتمي أن نكون نحن أيضاً هذا القريب بالنسبة إلى أي إنسان. وإذا قصدنا، علينا أن نتسارع إلى خدمته سواء كان كهلاً تخلى عنه الجميع، أم عاملاً مهاجراً محتقَراً بلا وجه حقّ، أم معزولاً مرذولاً، أم طفلاً مولوداً من علاقة غير شرعية يتحمل وحده ظلماً تبعيةَ ذنب لم يرتكبه، أم جائعاً ملهوفاً يتحدى ضميرنا مذكّراً قول المسيح: "وكل ما فعلتموه بأحد إخوتي هؤلاء الصغار فبي فعلتموه" (متى ٢٥/ ٤٠).

وبالإضافة إلى هذا فإن كل ما يتعارض مع الحياة ذاتها،.. وكل ما يشكل إهداراً وإكراهاً...، وكل ما يحط من كرامة الإنسان..، وكذلك ظروف العمل الإذلالي التي تحول العمال إلى مجرد آلات إنتاج بلا مراعاة لشخصيتهم الحرّة المسؤولة، إن كل هذه المؤسسات وما يشابهها هي في الحقيقة شائنة، فإنها تفسد الحضارة وتشين مَنْ يطبقها أكثر مما تشين من يتحملونها. إنها إهانات جسيمة تمس كرامة الخالق.

يتضح من كل هذا أن ضرورة احترام الإنسان للآخر هي ضرورة شاملة غير مشروطة ولا تتحمل أي استثناء، وكأنه جزء من احترامنا لله (تعالى) ذاته، "ويجب أن يتسع حبنا واحترامنا ليشمل أولئك الذين يخالفوننا في الرأي والعمل، سواء في الأمور الاجتماعية أو السياسية أو الدينية. فضلاً عن أننا كلما اجتهدنا في فهم طرق تفكيرهم بتعاطف بالغ ورقّة، تيسر لنا الحوار معهم".

هنا يصل مفهوم (الغيرية) إلى عمقه، حيث يشمل كل أنواع الاختلافات، بل الخلافات أيضاً. إن الاحترام هو الموقف الذي من دونه لا يوجد حب حقيقي، والذي يظهر في كل الكلام والحديث في أسلوب المخاطبة، وفي طريقة الكلام عن الآخر كما يظهر في جميع جوانب المعاملة. وهو الموقف الذي يجب اتخاذه نحو جميع فئات الناس. الحب المطلوب هنا هو الأهمية التي نعطيها للآخر مهما تكن أحاسيسنا وعواطفنا التلقائية نحوه.

في هذا المجال يذكر المجمع أيضاً أهمية التمييز بين الخطأ والضلال وبين صاحب الخطأ والضلال: "ولا بدّ من التمييز بين الضلال الذي يتحتم رفضه رفضاً مطلقاً وبين المخطئ الذي يقع في هذا الضلال، وهو إنسان ذو كرامة شخصية، حتى إذا انزلق في الخطأ أو كانت معلوماته الدينية ناقصة، فالله وحده الذي يعرف أعماق القلوب، يستطيع أن يدينه.

وهو يحرم علينا أن نقرر مسؤولية أي إنسان عن خطيئته". يضيف المجمع على هذا تعاليمَ المسيح الذي يذهب إلى حد مطالبتنا بالغفران للآخرين عن إساءتهم؛ "وبذلك توسع دائرة وصية الحب التي هي قانون العهد الجديد، بحيث تشمل جميع الأعداء".

انطلاقاً من هذا الموقف الجذري الشامل، يرجع المجمع إلى ضرورة الاعتراف بالمساواة الأساسية بين الجميع. وإن كان الناس غير متساوين في قدراتهم الجسدية والعقلية والأدبية، فلا ينبغي أبداً أن يكون هذا سبباً في تفرقة: "كل تفرقة في حقوق الأفراد، سواء اعتماداً على الجنس أم العنصر أم لون البشرة أم الحالة الاجتماعية أم اللغة أم الدين ينبغي رفضها واستبعادها على أنها مخالفة لإرادة الله. وفي الحقيقة إنه من المؤلِم أن نلاحظ أن حقوق الإنسان الأساسية هذه ليست مكفولة في كل مكان حتى يومنا هذا. فقد يحدث مثلاً أن تُحرم المرأة من حق اختيار زوجها وانتقاء طريقة الحياة التي تريدها أو الحصول على التربية والثقافة أسوة بما يتاح حصوله للذكر".

"بالإضافة إلى ذلك فإن تساوي الناس في كرامة الشخصية، بالرغم من الفوارق الطبيعية بينهم، يقتضي الوصول إلى ظروف عادلة وإنسانية للجميع. وفي الواقع فإن الفوارق الاقتصادية والاجتماعية الشديدة بين أعضاء الأسرة الإنسانية الواحدة أو بين الشعوب المختلفة، تمثل عثرة، وتحول دون تحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة وكرامة الشخصية الإنسانية والسلام الاجتماعي والدولي".

في العلاقات بالآخر، في كل أنواعها وأشكالها، لا يكفي تجنب كل أنواع التفرقة، ولكن الكرامة والمساواة لا تتحققان دون الضمان الفعّال أن يجد جميع الأفراد وجميع الجماعات البشرية ما يسمح لهم بالحصول على الخيرات المادية والمعنوية التي يحتاجون إليها لتحقيق حياة إنسانية

كريمة. ويركز المجمع أيضاً على دور المؤسسات الخاصة والأهلية والعامة في خدمة وصول البشر إلى هذه الكرامة وهذا المصير، وفي ضمان الحقوق الأساسية في ظل كل نظام سياسي موجود في الواقع.

انطلاقاً من هذه الرؤية الأساسية للإنسان في حياته مع الآخرين وداخل الجماعات البشرية المختلفة، يركز المجمع في باقي هذا النص عن (الكنيسة في العالم المعاصر)، على نشاط الإنسان في الكون، وعلى عدد من القضايا الخاصة في عالم اليوم مثل الزواج والأسرة والثقافة والحياة الاقتصادية والاجتماعية والحياة السياسية، والتضامن بين الشعوب والسلام. ومن خلال تلك القضايا يجب الوصول إلى ترجمة واقعية للرؤية الأساسية المطروحة.

هذه الرؤية لمكان (الآخر) في الحياة يعرضها المجمع -في الآن ذاته- في كونها رؤية صالحة لجميع البشر، مهما تكن انتماءاتهم الدينية والثقافية والسياسية، ولكن المجمع يرى أيضاً أن إيمان الكنيسة يساعدها على هذه البلورة لرؤيتها إلى (الغيرية) إلى معنى علاقة الإنسان بالآخر؛ بالأفراد الآخرين، وفي داخل أنواع الجماعات التي ينتمي إليها، وإلى كرامة كل شخص بشري خاصة.

مواقف خاصة للمجمع الفاتيكاني الثاني فيما يخص العلاقة بالآخر

إذا كان المجمع قد عرض في نص (الكنيسة في العالم المعاصر) رؤيته للإنسان وعالم الإنسان، أي للعلاقات الإنسانية بأبعادها الفردية الشخصية وأبعادها الجماعية الاجتماعية، مما يرسي المبادئ الأساسية للعلاقة بالآخر، فقد وجد هذا نوعاً من التجسيد في بعض النصوص الأخرى، وخاصة ثلاثة نصوص: أولها- النص عن (المسكونية)؛ أي الحركة من أجل إعادة الوحدة بين المسيحيين، الذي يمثل الحديث عن علاقة المسيحي

الكاثوليكي بالمسيحي الآخر. ثم النص عن علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية، الذي يمثل الحديث عن علاقة المؤمن المسيحي بالمؤمنين غير المسيحيين، ويجب مع هذا النص النظر أيضاً إلى فقرة من الدستور العقائدي عن الكنيسة؛ حيث يتكلم المجمع أيضاً عن علاقة الكنيسة الكاثوليكية بالمسيحيين غير الكاثوليك ثم علاقاتها بغير المسيحيين. وأخيراً النص عن الحرّية الدينية الذي يحتوي على الحديث عن المكان الذي يجب أن نعطيه لكل اختلاف ديني، انطلاقاً من كرامة ضمير كل إنسان.

إن كل هذه النصوص تعتمد على المَثَلِ الذي أعطاه السيد المسيح، وعلى الكتاب المقدس، وعلى عناصر من تراث الكنيسة. ولكن هذا لا يمنع أن يمثل هذا التعليم أيضاً تجديداً في تعليم الكنيسة الكاثوليكية، ووعياً جديداً بما تتطلبه الأمانة للإنجيل في واقع ظروف عالمنا المعاصر المتعدد الفئات والانتماءات تعدّداً عميقاً.

نشأت المسيحية في إطار اجتماعي غير نابع منها، بل في بيئة كانت في كثير من الأحيان معادية لها بل مضطهدة للكنيسة. وبعد أن أصبحت المسيحية دين الأغلبية في الإمبراطورية الرومانية، وبعد انهيارها في غرب أوربة، وبعد تنصير أجزاء كبيرة منها، أصبحت الكنيسة غالباً مرتبطة بالدولة. وبناء على ذلك أصبح الدين لفترة طويلة الإطارَ العام للمجتمع؛ وأصبحت معظم قطاعات الحياة مرتبطة بالإطار الديني.

وعلى سبيل المثال، كانت العلوم جزءاً من الفلسفة، والفلسفة خادمة علم اللاهوت، في مثل هذه الأوضاع أصبح الخروج من الوحدة الدينية خروجاً من ترابط المجتمع وانقساماً مفسداً لوحدة الدولة؛ ممّا كان يؤصّل إلى موقف من الآخر الديني -غير المسيحي بل المسيحي غير الكاثوليكي أيضاً- كان في الغالب سلبيّاً. وكان شكل هذا الموقف السلبي في بعض الأحوال رفضاً لوجوده في المجتمع ذاته، وفي أحسن الأحوال نوعاً من

التسامح السلبي؛ أي (عدم الرفض لوجوده رغم اعتباره ضالاً)، في الغالب داخل حدود معينة.

في مثل هذا الإطار كانوا يرون أن أفضل خدمة تكمن في محاولة توجيه الآخر الديني (صاحب دين آخر أو صاحب طائفة مختلفة) نحو الانضمام إلى الدين ذاته والكنيسة (الطائفة) ذاتها، (أو العودة إليها).

ما دام المرء ينظر بالطريقة هذه إلى الدين المختلف أو إلى الكنيسة والطائفة المختلِفة، يصعب أن ينظر هذا الإنسان إلى الحرّية الدينية نظرة إيجابية؛ إذ لا تخرج القضية عن العلاقة بين (الحقّ والضلال)، ولا تظهر إمكانية تجاوز هذا التناقض. فعلى أي أساس يمكن إعطاء حقوق (للضلال)؟ وانطلاقًا من هذا المنطق نفهم أن بابا من باباوات رومة في القرن التاسع عشر كان يتكلم على (تلك الحماقة التي اسمها الحرّية الدينية).

خلال القرن العشرين حدثت في معظم الكنائس المسيحية، وفي الكنيسة الكاثوليكية أيضاً، خبرات جديدة للاحتكاك بالآخر؛ مما سمح بنظرة جديدة إلى هذا الآخر، بما في ذلك الآخر الديني أيضاً (المسيحي غير الكاثوليكي، وصاحب دين غير الدين المسيحي، بل حتى الإنسان غير المؤمن إن كان ملحداً منكراً لوجود الله، أم (لا أدريّاً) غير مقر بوجود الله ولا منكر). تزامن هذا التطور مع اكتشاف جديد متعمق للشخص البشري في فرادته وعمقه العجيب والمعقّد، ولعبت العلوم الإنسانية -مثل علم الاجتماع وعلم النفس- والفلسفة والفنون أيضاً -الأدب والسينما خاصة- دوراً مهمّاً في هذه المسيرة. تبلور من خلال كل ذلك شعور متزايد بالإنسان من حيث هو (سرّ)، حقيقة عميقة عجيبة تسمو على الإنسان وتعلو كلَّ إدراك موضوعي مباشر، لا يمكن اكتشافه إلا من خلال مسيرة طويلة لا تنتهي أبداً ومن خلال العلاقة الشخصية المصغية المحترمة.

سمحت هذه المسيرة أيضاً بتعمق جديد في حقيقة الضمير، سرّ الضمير البشري، هذا الضمير الخلقي الذي هو موضع موقف الإنسان من حيث هو إنسان، وموضع قرار الشخص الفريد الواعي الحرّ المسؤول. إذن تميّز الإنسان عن سائر المخلوقات بقدرته على إدراك الحقيقة، لكن لا يصل الإنسان إلى الحقيقة العميقة (غير الحقائق الخارجية المادّية التي تدرسها العلوم الوضعية) إلا من خلال ضميره الشخصي الحرّ. وأتى الوعي بهذا الواقع بعدد من المفكّرين في علم اللاهوت إلى اكتشاف جديد لمعنى الحرية الدينية.

إن الاعتراف بالحق في الحرّية الدينية لم يعد تساهلاً بالحقيقة وقلة احترام للحق أو عدم تمسّك به، بل على عكس ذلك أصبح هذا الاعتراف بحقّ كل شخص بشري في الحرّية الدينية (على شرط ألا يستغلّ هذا الحق حجّة لتخريب المجتمع أو لإلصاق ضرر بالآخر) شكلاً من أشكال الاحترام للحقيقة والحق.

على أساس هذه الاعتبارات نستطيع أن نقول: إن التطور الذي وصل بالكنيسة الكاثوليكية إلى المجمع الفاتيكاني الثاني هو في صميم مسيرة في داخل الموقف من الآخر. ومن هذه الناحية نستطيع أن نقول: إن المنطق ذاته هو الذي يظهر في النص الخاص بالمسكونية؛ أي الموقف من المسيحيين غير الكاثوليك، مع إبراز الشركة التي بين الكاثوليك ومسيحيين غير كاثوليك، وإن كانت شركة غير كاملة، وهو المنطق الذي جعل المجمع ينظر إلى الديانات غير المسيحية نظرة جديدة إيجابية تميز عمل روح الله في إطار هذه الديانات أيضاً، وهو أخيراً الذي سمح للكنيسة الكاثوليكية أن تكتشف الحرية الدينية بكونها قيمة إيجابية.

ونذكر فيما يلي بعض عبارات هذه النصوص التي تظهر مفاتيح منطق هذه النصوص.

البيان في الحرية الدينية:

كما رأينا، إن المفتاح الأساسي في العلاقة بالآخر في المنطق الذي عبرت عنه نصوص المجمع الفاتيكاني الثاني، هو كرامة الشخص البشري المخلوق (على صورة الله ومثاله). وكرامة الشخص تظهر في كونه كائناً عاقلاً واعياً قادراً على البحث عن الحقيقة، وكائناً مريداً بإرادة حرّة قادرة على علاقات حقّة بالآخرين مكوِّناً جماعات بشرية متنوعة. فتجد هذه الكرامة قمتها في الضمير الخلقي الذي به يتمكّن الإنسان من أن يجد الحقيقة ويتبناها، وأن يدبّر حياته بحسب ما يراه الحقَّ والعدل. على هذا الأساس نستطيع أن نعتبر (البيان في الحرّية الدينية) نصّاً متميّزاً في إقرار معنى علاقة الإنسان بالآخر.

إن محور هذا البيان كرامة الضمير بل قدسيته بكونه طريق الإنسان نحو الحق؛ ومن ثم طريقه نحو الله (سبحانه) ذاته الذي هو الحقّ بالمعنى الكامل والمطلق للكلمة.

بعد أن يقر النص واجب الإنسان في أن يبحث عن الحقيقة في حياته، وأن يكون أميناً لها عندما يجدها، يقول: "يعلن المجمع المقدَّس بأن هذا الواجب المزدوج يتناول ضمير الإنسان ويلزمه، والحقيقة لا تفرض إلا بقوتها الذاتية التي تنساب إلى العقل بقوة ووداعة متعادلتين"؛ لذلك يتطلب واجب الإنسان نحو الحقيقة أن تكون لدى الإنسان الحرية الدينية: "ويعلن المجمع أيضاً أن حق الحرّية الدينية أساس كرامة الشخص الإنساني كما علم بها الوحي الإلهي ويدركها العقل ذاته. فحقّ الإنسان الفرد في حريته الدينية في النظام الشرعي للمجتمع يجب أن يُعترف به بحيث يصبح حقّاً مدنياً".

وأساس ذلك هو كرامة الشخص: "وتقتضي الكرامة الإنسانية بما أن الناس أشخاص، وكل شخص له العقل والإرادة الحرّة، أن يحمل الفرد

مسؤولية شخصية. فالبشر مدفوعون بطبيعتهم -وملتزمون التزاماً أدبياً- إلى البحث عن الحقيقة، وفي المقدمة الحقيقة الدينية، ومتى أدركوها، وجب اعتناقها، ووجب أن تسير حياتهم بمقتضاها".

ولا يمكن الحفاظ على كرامة الإنسان في هذا المجال إلا بالاحترام الكامل وغير المشروط لخاصيته في الوصول إلى الحقيقة، وبالابتعاد عن كل إكراه: "هذا الالتزام لن يفي به الناس بطريق تتفق وطبيعتهم الخاصة، ما لم يصانوا من أي إكراه خارجي، بالإضافة إلى الحرّية النفسية. فحقّ الإنسان في الحرية الدينية لا يستند على ظروف الشخص الخاصة، وإنما على صميم طبيعته كإنسان، لذا يسري هذا الحق حتى على من لا يقلق نفسه بعناء البحث عن الحقيقة واعتناقها، وليس من عوائق لهذا الحقّ مادام هناك نظام عام عادل".

إن كان البحث عن الحقيقة واجباً على الإنسان، فهذا الواجب لا يناقض خاصية الإنسان في الوصول إلى الحقيقة: "... إن البحث عن الحقيقة ينبغي أن يتوافق مع طبيعة الشخص الإنسانية والاجتماعية، ومعناه أن يكون هذا البحث حرّاً، تعينه الثقافة أي التعليم والتربية، وتبادل الرأي والحوار، فيعرض من وصل إلى الحقيقة ما اكتشفه، فيكون التعاون في هذا المجال، حتى إذا وضحت الحقيقة يجب اعتناقها باقتناع". ".... فلا يجوز أن يكره الإنسان على ما يخالف ضميره، ولا يجوز أيضاً أن يمنع من القيام بما يملي عليه ضميره وبنوع خاص فيما يمس شؤونه الدينية".

ويجب هنا احترام الجمع بين الطابع الباطني الشخصي للممارسة الدينية وطابعها الاجتماعي في آن واحد: "وممارسة الدين في صميمها ترتكز قبل كل شيء على أفعال باطنية اختيارية حرّة، يقوم بها الإنسان ليتصل بالله مباشرة، ومثل هذه الأفعال لا تملك أية سلطة بشرية أن تفرضها أو أن تمنعها. كذلك تتطلب طبيعة الإنسان الاجتماعية أن يعبِّر عن

هذه الأعمال الباطنية والدينية في مظاهر خارجية، ويتبادل الرأي مع الآخرين ويمارس دينه في صورة جماعية. فإن منع الإنسان من هذه الممارسة الحرّة، هو إهانة للفرد، وانتقاص لحقه الذي أقامه النظام الإلهي لكل البشر، طالما أن النظام العام العادل للمجتمع لا يمس بسوء... فعلى السلطات المدنية التي تستهدف الصالح العام الزمني أن تعرف للمواطنين حق الحياة الدينية وأن تصونه، وإذا سمحت لنفسها بمنع الممارسة الدينية، أو بفرض نوع خاص منها فإنها تكون تعدَّت حدود صلاحيتها".

ويحتوي هذا الحق أيضاً أن يعيش الإنسان حياته الدينية أو بعض جوانبها في جماعات يكونها في هذا السبيل: "الحرّية والحماية من كل إكراه في الشؤون الدينية الخاصة بالأفراد يجب أن تكفلا بالصورة ذاتها إذا مارستها الجماعات، فطبيعة الإنسان الاجتماعية، كطبيعة الدين نفسه، تتطلب مشاركة جماعية. وطالما لم يمسّ النظام العام العادل فإن من حق هذه الجماعات التمتع بالحماية التي تمكنها من تعظيم الكائن الأسمى، وفقاً لمبادئها الخاصة، في مظاهر علنية؛ لتعين أعضاءها في ممارستهم العملية لحياتهم الحياة الخاصة بمعتقداتها الدينية-.... وللجماعات الدينية الحق في ألا تمنع من نشر معتقداتها ومن تعليمها علنًا بالقول أو بالكتابة، غير أن هذه الجماعات ينبغي ألا تلجأ إلى سلوك يتسم بطابع الإكراه فيما تنشر من معتقدها، وألا تتخذ وسائل غير شريفة للإقناع تنقصها الاستقامة، وبخاصة مع من تنقصهم الثقافة وطرق المعرفة، فهذه هي تصرفات تجرح حقّها ذاته وحق الآخرين".

ينبع من هذا ضرورة تجنب جميع أنواع التفرقة: "يجب على السلطات المدنية أن تسهر على ألا تمس المساواة الشرعية؛ وهي من صميم الصالح العام للمجتمع، بين كل المواطنين تجاه القانون، ومن ثم

لا يجوز للسلطات العامة أن تفرض على المواطنين اعتناق أي مذهب ديني أو نبذ دينهم تحت تهديد القوة في أي صورة أو بوسائل أخرى، أو أن تمنع أي فرد من الانضمام إلى أية جماعة دينية أو الخروج منها".

يجب أن يمارس دائماً هذا الحد من الحرّية الدينية داخل إطار مسؤولية الإنسان عن الآخر وعن الجماعة البشرية: "ممارسة أي حرية ينبغي أن تتضمن مبدأ المسؤولية تجاه الفرد والمجتمع، وهذا المبدأ الأدبي يلزم كل إنسان أو هيئة اجتماعية مراعاة حقوق الغير والواجبات نحو الآخرين والصالح العام. ويجب أن تسود روح العدالة الإنسانية تجاه الجميع"، ويجب أن تحمي السلطات العامة المجتمع من كل إساءة نحو الآخر تحت ستار الحرية الدينية، وكل هذا وفق قوانين عادلة تنبع من النظام الخلقي الأدبي الموضوعي. "والقاعدة العامة للحرية الكاملة في المجتمع تقضي بأن يعترف بأقصى قدر ممكن من حرية الإنسان التي لا تقدر إلا عند الضرورة وبالقدر الضروري".

ويرى المجمع في التنشئة على ممارسة الحرية الدينية الفرصة لتكوين أشخاص يعرفون ما هو معنى كلمة (الحرّية)، وكيف هي مرتبطة بالمسؤولية عن الجميع: "…. ويحثهم على إعداد أشخاص هم -في احترامهم للنظام الأدبي- يقدّرون الطاعة للسلطة الشرعية ويحرصون على الحرّية الأصيلة، أشخاص يقدّرون -من خلال نور الحقيقة- الأمور بأنفسهم، ويسلكون بروح المسؤولية، ويسعون إلى كل ما هو حق وعدل، ويتعاونون برغبة منهم مع الآخرين. فمن ثمار الحرّية الدينية ومن أهدافها إذن أن تكون عوناً للناس ليعملوا، في إحساس أعظم بالمسؤولية على أداء واجباتهم في خضم الحياة الاجتماعية".

يعترف المجمع أيضاً أن حياة الكنيسة خلال التاريخ لم تتجاوب دائماً مع هذه المبادئ: "مع أنه قد وجد أحياناً في حياة شعب الله (المقصود بهذه

العبارة الكنيسة) على الأرض وخلال تقلبات التاريخ البشري، أساليب في السلوك لا تتفق دائماً وروح الإنجيل بل تخالفه. إلا أن الكنيسة برغم ذلك لا تفتأ دائماً تعلّم أن الإنسان لا يُكره على الإيمان كرهاً".

"وهكذا عملت خبرة الإنجيل طويلاً في الذهن البشري، وأسهمت في تعميق مفاهيم الكرامة الإنسانية خلال العصور، كما ساهمت في نمو الاقتناع بأنه في الأمور الدينية يجب أن يصان الإنسان طوال حياته بعيداً عن أي ضغط بشري".

هكذا أقر المجمع الفاتيكاني الثاني بحق الحرّية الدينية عنصراً أساسياً في الاحترام لكل إنسان وفي الاعتراف بكرامته، مهما تكن انتماءاته واقتناعاته، بل مقياساً أيضاً لفحص ضمير الكنيسة ولكل أعضائها إعلاناً لقدسية كل إنسان في ضميره الشخصي الخالص وفي حياته الجماعية أيضاً.

النظرة إلى أصحاب الديانات غير المسيحية:

إن كان المجمع الفاتيكاني الثاني قد وصل إلى الإقرار بالحق في الحرية الدينية بكون هذه الحرية الدينية قيمة إيجابية -وليست مجرد تسامح وتساهل- أساسها كرامة الشخص البشري وقدسية ضميره، من حيث أن الضميرَ هو البابُ الوحيد للإنسان للوصول إلى الحقيقة والحق، فليس من الغريب أن المنطق ذاته جعله يصل أيضاً إلى نظرة إيجابية وبناءة إلى الاقتناعات التي وصل البشر إليها خلال تاريخهم الديني. في الآن ذاته عرف القرن العشرون المزيد من الاحتكاك بين أصحاب الديانات المختلفة، ما لم يكن له مثيل في كل القرون السابقة، مما جعل المسيحيين عامة والكاثوليك خاصة يتساءلون عن قصد الله في وسط هذه التعددية الدينية.

كانت الكنيسة الكاثوليكية قد وصلت في الزمن السابق للمجمع الفاتيكاني الثاني إلى الاقتناع الإيماني أن غير المسيحيين وغير الكاثوليك أصحاب الديانات الصالحة يقدرون -بنعمة الله- أن يخلصوا، إن كانوا مخلصين نحو نداءات ضميرهم وتجاوبوا مع نعمة الله ومحبته (تعالى) الفعالة في حياتهم. ولكن لم يكن هذا الاقتناع في بدء الأمر يحتوي على نظرة إيجابية إلى ديانات غير مسيحية. وكان الأمر كأن تلك الديانات لا تلعب أي دور إيجابي وكأن ذلك الشخص إن وصل إلى النجاة والخلاص، وصل إلى ذلك بغضّ النظر عن انتمائه إلى دين (أو حتى بالرغم من انتمائه إلى ذلك الدين).

في المجمع الفاتيكاني الثاني ترى الكنيسة الكاثوليكية أن روح الله الذي يفعل في جميع القلوب، ويريد أن ينجوَ ويخلصَ جميع البشر قد يعمل من خلال إطار هذه الديانات؛ ولذلك أراد المجمع أن يبرز بعض ما هو موجود في تلك الديانات من العناصر البنّاءة، حيث يوجد فيها أيضاً ما هو مشترك بينها وبين ما هو موجود في الكنيسة. ولذلك يقول المجمع في (التصريح عن علاقة الكنيسة بالديانات غير المسيحية)، بعد أن يلاحظ كيف زادت كثيراً في العصر الحديث العلاقات بين جميع الشعوب، يعلن أن الكنيسة في رسالتها الرامية إلى تعزيز أواصر الوحدة والمحبة بين البشر والشعوب؛ تبحث بادئ ذي بدء، عن الروابط المشتركة بين الناس التي تدفعهم إلى أن يحيوا معاً مصيرهم المشترك. فالشعوب كلها جماعة واحدة أصلها واحد، أسكنها الله وجه الأرض كلها، تتجه نحو غاية واحدة قصوى هي (الله)، الذي يشمل الكل بعناية وبآيات لطفه وتدابير الخلاص، حتى يجتمع المختارون في المدينة المقدسة التي يضيئها مجد الله، وفي نوره تسلك الشعوب جميعاً.

بعد أن يعرض التصريح بعض جوانب ظاهرة الديانات في تاريخ البشرية يقول: "إن الكنيسة الكاثوليكية لا تنبذ شيئاً مما هو حق ومقدس

في هذه الديانات، وباحترام صادق تقدر مبادئ العمل والحياة والتعاليم، تلك التي تحمل قبساً من شعاع الحقيقة التي تنير جميع الناس، وإن اختلفت في أمور كثيرة مع ما تقول به وتعلمه هذه الديانات".

وبالنسبة إلى المجمع لا يناقض هذا التقدير والاحترام ما يراه واجب الشهادة والبشارة، ويريد أيضاً الجمع بين الموقفين الضروريين قائلاً: "من أجل ذلك تحرض أبناءها على قبول القيم الروحية والأدبية والاجتماعية والثقافية التي توجد لدى أتباع الديانات الأخرى. والمحافظة عليها وإنمائها، ذلك بالحوار والتعاون بكل فطنة ومحبة، مع الشهادة للإيمان والحياة المسيحية".

ومن خلال هذا الجانب الأخير نلمس موضوعاً صعباً وحسّاساً لكل الديانات التي ترى أن الله أعطاها رسالة للبشر أجمعين، مما يصح بصفة خاصة لكل من المسيحية والإسلام؛ ألا وهو كيفية الجمع الصحيح والصادق والشفاف بين واجب الاحترام والتقدير لديانات غير الديانة الخاصة وبين واجب الشهادة وإعلان بشراها الخاصة.

من المهم أن يواجه المؤمنون بالله (تعالى) هذه المسألة معاً؛ أي في بحث مشترك عمّا يطلبه الله (تعالى) ذاته منّا في ذلك. كيف يعيش كل واحد منا أمانته لله كما يصوغها إليه خلال ضميره، ودون أن يدخل في مناقشة ونزاع مع إخوانه من الديانات الأخرى، وفي الآن ذاته دون أن يخون رسالة الله (تعالى) له. لا يمكن إيجاد حل حقيقي لهذه المفارقة والمعضلة إلا عندما نجعل حقاً الله (تعالى) الطرفَ الثالث بيننا، بل الطرف الأول والمرجع الأساسي لنا جميعاً، والذي حياتنا الدينية والإيمانية منه وإليه (سبحانه وتعالى).

يكرس التصريح أيضاً انتباهاً خاصّاً للديانتين اللتين لهما علاقة خاصة بالمسيحية؛ ألا وهما الدين الإسلامي والدين اليهودي، وقبل أن يعرض

أهم العناصر والقيم التي يراها في الإسلام، ويعبّر عن موقفه قائلاً: "تنظر الكنيسة بتقدير إلى المسلمين الذين يعبدون الله الأحد، الحيّ القيوم، الرحمن القدير، فاطر السماوات والأرض الذي كلّم الناس". وفي هذا يلتحق المجمع أيضاً بما قاله في نص آخر يُعَد من أهمّ نصوص المجمع؛ ألا وهو (الدستور العقائدي في الكنيسة)، عندما تكلم على العلاقة بين الكنيسة وأصحاب الديانات الأخرى، وحيث قال: "وتدبير الخلاص يشمل أيضاً الذين يعترفون بالخالق، وفي طليعتهم المسلمون، الذين يعلنون تمسّكهم بإيمان إبراهيم، ويعبدون معنا الإله الأوحد، الرحيم، الذي سيدين البشر في اليوم الأخير". والعبارة " ...**الذين يعبدون معنا الإله الأوحد...**" أراها عبارة قوية جداً، يعني ضمنيّاً الإقرار أن نكون معاً أمام الله، ممّا يسمح لنا أن نعد أنفسنا -مسيحيين ومسلمين- (إخوة أمام الله). وحيث يجمعنا الله، من يقدر أن يفصلنا؟!

يذكر التصريح الذي كنا بصدده أن التاريخ عرف عدداً غير قليل من النزاعات والتوترات بين المسيحيين والمسلمين، ولكنّه يدعو الجميع إلى تجاوز ذلك، "وأن يجعلوا، باجتهاد صادق، سبيلاً للتفاهم فيما بينهم، وأن يتماسكوا، من أجل جميع الناس، على حماية وتعزيز العدالة الاجتماعية والقيم الأدبية والسلام والحرّية". ويبرز النص هنا أيضاً أن هذا التفاهم والتعاون ليس ضد طرف آخر ولكنه من أجل الجميع.

لذلك يرجع ختام النص إلى الأخوة الشاملة بين جميع البشر والرابط الأساسي الذي بين العلاقة بالناس والعلاقة بالله، مذكّراً بكلمة للقديس يوحنا في رسالته الأولى: "من لا يحبّ فإنه لا يعرف الله" (١يو٤/٨)؛ مما يعني الاستنكار لجميع أنواع التفرقة بين البشر على أي أساس كان، ويحرّض على النظرة إلى الجميع بكونهم إخوتنا في آخر الأمر، في جميع أنواع الاختلاف مفتاح علاقة الإنسان مع كل إنسان آخر، واحد.

النظرة إلى الكنائس غير الكاثوليكية والحركة المسكونية: المسيحي الآخر

إن كان للكنيسة الكاثوليكية في المجمع الفاتيكاني الثاني خطوةٌ مهمة جداً في النظرة نحو الديانات غير المسيحية والمعاملة معها -خطوةٌ تحقيقُها الفعلي ما زال يقتضي جهداً كبيراً والتزاماً جادّاً، خاصة في أيامنا- فإن للمجمع ذاته خطوة كبيرة جدّاً في العلاقة مع المسيحي الآخر، مع المسيحيين غير الكاثوليك. إن كان المسيح أراد لتلاميذه أن يكونوا بأجمعهم واحداً؛ فبذلك يمثل الانقسام في الكنيسة العثرةَ العظمى والتحدّي الكبير لتلاميذ المسيح. ومن المعروف أن هذه الانقسامات (شرقاً وغرباً) لم تنحصر في خلافات تعليمية عقائدية نظرية، ولكنها وصلت إلى كثير من الشدّة والعنف، بل إلى حروب دينية بأشكال مختلفة. منذ أوائل القرن العشرين أخذ عدد متزايد من المسيحيين يشعرون كيف تناقض هذه الانقسامات الإرادة الجلية للمسيح، وكيف تمثّل عثرة لشهادة الكنيسة. قبل تلك الفترة كان الكل يفكرون في إعادة الوحدة المطلوبة على أنها مجرد عودة الآخرين إلى الكنيسة والطائفة الخاصة بكل واحد: (العودة إلى كنيستنا). حتى الصلاة من أجل الوحدة كانت تَتّسم بهذا التناقض. وهنا كان التركيز على محورية الله ومرجعيته المطلقة هو ما سمح بتجاوز هذا التناقض والخروج من هذا المأزق. فأخذوا يصلّون جميعاً للوحدة التي يريدها الربّ وبالطرق التي يريدها هو. مع محافظة كل واحد على ما يراه في ضميره ضروريّاً لأمانته للمسيح، أصبحت خدمة إعادة الوحدة مسيرة صنيعها ومقصدها الربّ ذاته. انطلاقاً من هذا الموقف الأساسي الذي هو التركيز على الربّ وعلى أسلوبه وطرقه في المعاملة، بدأ كثير من المسيحيين ينفتحون على إخوتهم في المسيح وشركائهم في أساسيات الإيمان المسيحي. فبدلاً من التركيز على الانقسام وعناصر

الفصل المتبادل، يركز الآن معظم المسيحيين على الانتباه إلى الآخرين، وعلى الشركة الحقيقية في المسيح بين جميع تلاميذ المسيح، وإن كانت هذه الشركة غير كاملة. ومن الملفت للنظر أن بابا رومة الراحل، يوحنا بولس الثاني، في الرسالة التي كرّسها لموضوع الحركة المسكونية، حركة إعادة الوحدة بين جميع المسيحيين (١٩٩٨) ركز كثيراً على أهمية هذه الشركة الموجودة وإن كانت غير كاملة. إنّ هذه الشركة الموجودة هي ترابط موجود ووحدة فعلية، ممّا يجعل الوحدة ليست مجرد قضية مستقبلية. الوحدة المقصودة المنشودة هي الوحدة والشركة الموجودة منذ الآن التي تنمو لتصل إلى اكتمالها.

إن هذه الحركة التي تنشد العمل من أجل الوحدة التي يريدها المسيح، هي معروفة بعبارة (الحركة المسكونية) (إشارة إلى الكنيسة الجامعة الشاملة جميع المؤمنين بالمسيح ربّاً في المسكونة كلّها). لذلك نصّ المجمع الفاتيكاني الثاني الخاص بهذا الموضوع هو معروف بـ(القرار المجمعي في الحركة المسكونية). وهذا النص عبارة عن توجيهات للكاثوليك ليشاركوا في هذه الحركة مشاركة ملتزمة فعالة، وليخدموا هذه المسيرة الخدمة التي تتوافق وإرادة الله.

يرى المجمع أن هذه الحركة نابعة من عمل روح الله في حياة الكنيسة؛ إذ يطلب من المؤمن التجاوب من خلال التوبة والتواضع. وإن كان المجمع قد أبرز ذلك في العلاقات بالديانات غير المسيحية، كان بالأحرى أن يركز المجمع في العلاقات بإخوة مسيحيين غير كاثوليك على كل ما هو مشترك بينهم وبين الكنيسة الكاثوليكية.

يعترف المجمع أن الانقسامات نشأت أصلاً بأخطاء أشخاص من طرف أو آخر، ومن ثمّ فإن أبناء الكنيسة الكاثوليكية ربّما يكونون قد ساهموا في التسبب في هذه المأساة. ويؤكّد المجمع أن هذه الانقسامات

التي تخالف إرادة الله وكان من المفروض ألا توجد، ليست من المسؤولية الخاصة بالأجيال الحالية، فلا يمكن اتهام المولودين في هذا العصر بخطيئة الانقسام. فيجب - في العلاقات مع الجميع - اتخاذ موقف احترام أخوي ومحبة. ويقر القرار أنهم يحملون بحقّ اسم (مسيحيين)؛ ومن ثم يعدهم أبناء الكنيسة الكاثوليكية بحق: (إخوة في الرب). ويعترف القرار بالخيرات الروحية الموجودة عندهم والتي (تفتح الطريق للشركة في الخلاص).

في تعريفه للحركة المسكونية يركز القرار على "الجهود التي تبذل لانتقاء الألفاظ والظنون والأفعال التي لا تلائم -من ناحية العدالة والحقيقة - حالة الإخوة المنفصلين والتي تؤدي إلى تعقيد العلاقات المتبادلة معهم". ويضاف إلى ذلك "الحوار الذي يقوم به خبراء مطّلعون في اجتماعات منظمة بروح دينية بين المسيحيين التابعين لكنائس أو لطوائف مختلفة..... وبفضل هذا الحوار يصل الجميع إلى معرفة أصحّ، ويقدّرون التعليم والحياة الخاصة لكل جماعة حق قدرها"، مما يفتح المجال للتعاون، بل للقاءات "للقيام بصلوات مشتركة من أجل الوحدة". وهذا بدوره هو الأساس "ليقوموا بجهد متواصل وملائم بأعمال التجديد والإصلاح". بل يطلب القرار من مؤمني الكنيسة الكاثوليكية "أن يخطوا الخطوات الأولى نحوهم [= نحو غير الكاثوليكي]"..... "كما ينبغي لهم خصوصاً أن يراعوا بإخلاص وانتباه كل ما يجب إنجازه وتجديده داخل الأسرة الكاثوليكية ذاتها".

ويأمل القرار أن يصلوا هكذا إلى الجمع بين الوحدة والحرية والمحبة، "ومع حفظ الوحدة في الأمور الضرورية، يجب على الجميع في الكنيسة... أن يحافظوا على الحرية اللازمة فيما يتعلق بالأشكال المختلفة للحياة الروحية والنظامية... مع مراعاة واجب المحبة في كل شيء".

ويرى القرار أن الوسائل الرئيسية في السبيل إلى الوحدة هي التجديد لحياة الكنيسة الذي "يقوم جوهرياً على الوفاء المتزايد لرسالتها"، ثم توبة القلب: "لا حركة مسكونية حقيقية دون توبة داخلية. وذلك لأنه من تجدد الروح ومن إنكار الذات ومن الفيض الاختياري المطلق للمحبة تبدأ وتنضج الرغبة في الوحدة. ولذا يجب علينا أن نلتمس من الروح القدس نعمة التجرّد الصادق والتواضع والوداعة في تأدية الخدمة والسخاء الأخوي نحو الآخرين". كما يطلب هذا الموقف الاستغفار من الإخوة.

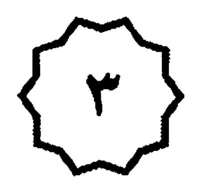
وعلى هذا الأساس فـ: "إن تجدّد القلوب هذا وقداسة الحياة، مع الصلوات العامة والخاصة من أجل وحدة المسيحيين، يجب أن تعتبر روح الحركة المسكونية بأكملها، ويمكن تسميتها بحق الحركة المسكونية الروحية". إن المجمع واعٍ تماماً أن مثل هذا السعي لا يمكن أن يجد التوفيق في آخر الأمر إلا بالله وحده. إن الإنسان يقدر أن يفرق ويفصل، الله وحده يقدر أن يجمع الناس بحسب قصده، وفي وحدة حقة.

نلاحظ أن الرؤية الخاصة بالسعي نحو إعادة وحدة المسيحيين تعبّر عن قمة الوحدة في منظور المجمع، وبذلك تعبر عن قمة تصّوره لعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان، وعن (حلمه) في أن يقدر الإنسان أن يعيش في علاقاته بالآخر -الفردية والجماعية- وفي جميع خبراته للحياة الجماعية؛ أن يعيش (الوحدة في التميز)، حيث الوحدة لا تلغي التميز بل على العكس تؤسسه وتمكنه، والتميز لا يلغي الوحدة بل يحققها.

من خلال التكامل بين نصوصه المختلفة، ولا سيما الوثائق الأربع التي ركّزنا عليها، يعرض المجمع الفاتيكاني الثاني كيف رأت الكنيسة الكاثوليكية -على أعلى مستوى تمثيلها- في القرن العشرين، العلاقةَ بالآخر التي هي أعمق تحقيقٍ من الإنسان لذاته والتي تعتمد كل الاعتماد

-في رأيها- على علاقته بالله (سبحانه وتعالى)، الذي هو في ذاته محبة وأساس ومصدر لكل العلاقات الحقة بالآخر على كونها محبة، والمحبة وحدها أقوى من الموت ومن جميع قوات الموت.

إن أردنا أن نقدم رؤية مقارنة إلى نظرة الديانات التوحيدية إلى العلاقات بالآخر، ينبغي ألا تتحقق مثل هذه المقارنة من خلال بحثٍ عن التعارض الموجود بين هذه الديانات، بل بالأحرى بالبحث عن التكامل الذي بين تلك الرؤى الخاصة بتلك الديانات، بحيث لا تكون هذه المقارنة تنازعاً وتضاداً بل تكون تجادلاً (بالتي هي أحسن)، ومناقشة روحية فيما هو خير، وسباقاً في تحقيق علاقات مخلصة صادقة قوية بين هذه الديانات في الجمع بين البشر والوحدة بينهم والسلام، مع الاحترام الكامل للتميز والاختلاف بينها، في سبيل بناء مجتمع بشري يسوده السلام الحق المعتمد على ربّ السلام.



مفهوم الآخر

في المسيحية المصرية الأرثوذكسية

أ. سمير مرقس

مستشار المركز القبطي للدراسات الاجتماعية

بطريركية الأقباط الأرثوذكس



مفهوم الآخر
في المسيحية المصرية الأرثوذكسية

(أ) تمهيد:

(أ-١) الذات والآخر: علاقة شرطية وجدلية:

العلاقة بين الذات والآخر من العلاقات المركَّبة، على المستويين الفردي والحضاري، فالذات التي لم تتجاوز حدودها، مهما كان ثراء هذه الذات ومهما حملت من خبرات، تظل في حاجة كيانية ماسَّة إلى أن تَعْبُر هذه الحدود انطلاقاً من احتمالية أنَّ الآخر قد يحمل ثراء وخبرة لم تعرفها، أو قد لا تدركها الذات من جهة، وإن استمرار الذات في الوجود يعتمد إلى حد كبير على اختبار ما لدى هذه الذات من غنىً وخبرة بالتفاعل أو -على الأقل- بالاكتشاف لما لدى الآخر من جهة أخرى. والآخر -بحكم التعريف- هو مغاير للذات، ويظل منطقةً تحتاج للإدراك. والذات -في عملية خروجها إلى الآخر اكتشافًا- إنما تعيد اكتشاف نفسها، وربما تبدأ في إدراكها. والذات لا يمكن أن تكون (ذاتاً) إلا بوجود الآخر.

إذن؛ هناك علاقة (شرطية) و (جدلية) في آنٍ واحد بين الذات والآخر، وهذه العلاقة غاية في التعقيد، حيث يصبح الآخر شرطاً لتحرُّر الذات من (ذاتيةٍ عمياء) لا ترى إلا نفسها، وربما لا ترى نفسها أصلاً؛ ومن ثم تحمل نهاية لصيرورتها، وهنا يكمن البعد الشرطي في العلاقة. وفي الوقت نفسه

فإن تحرر الذات من حدودها والخروج إلى الآخر إنما يعني التجدد بإدراك نقاط القوى لدى الآخر التي تعني نقاط الضعف لدى الذات؛ بما يعني تحقق البعد الجدلي في العلاقة، والعكس صحيح بطبيعة الحال. هذا بالإضافة إلى تصحيح الصور النمطية أو الرؤى سابقة التجهيز التي يشكّلها كل طرف من الطرفين -الذات والآخر- عن بعضهما بعضاً.

إن القارئ لطبيعة هذه العلاقة بين (الذات والآخر)، وللمعالجات المختلفة التي تناولتها، دينية كانت أم فلسفية أم فنية أم نفسية، أم كل ذلك، سوف يجد مدى الارتباط الوثيق بين المفهومين، فلا يمكن فهم أحدهما من غير الآخر. وفي الوقت نفسه تؤكد المعالجات المتنوعة[1] للمفهومين مدى التداخل والتقاطع بين الديني والفلسفي والفني والنفسي والأدبي والحضاري، وإنها قضية محورية منذ القدم. فالذات الإنسانية على مستوى كل من (الوعي) و (الفعل) لا تتحقق إلا بالتفاعل مع الآخر[2]؛ حيث يضمن هذا التفاعل تبلور (وعيٍ صادق) وتحقق (فعلٍ خلّاق) بالنسبة إلى الذات؛ فلا تبقى أسيرة (وعيٍ كاذب) أو (فعل مدمِّر) لأنها لا ترى إلا نفسها.

ولعل الخبرة المصرية بصفة عامة والرؤية المسيحية الأرثوذكسية القبطية بصفة خاصة فيما يتعلق بالآخر، جديرة بالاقتراب؛ حيث ساهمت الحالة المصرية -بالمعنى الحضاري الواسع- في تأصيل وتعميق المركب الحضاري المتعدد المتنوع. وفي الوقت نفسه تبلورت رؤية مسيحية مصرية

---

(١) يمكن الاطلاع على هذه المراجعات في:

(A) Leirvik,O. Knowing by Oneself, knowing with the other, Oslo: Univ. of Oslo, 2002.

(B) Giddens, A. Modernity And Self- Identity, California: Stanford Univ. Press, 1991.

(٢) سمير مرقس، المسيحية والوعي، كورس التنمية الثقافية (٢)، أسقفية الشباب، فبراير ١٩٩٢.

أرثوذكسية تجلت في (الاستلهام المركَّب) من كل من المصادر الدينية المسيحية والخبرة المصرية لتشكيل نموذج مورس -بدرجة أو أخرى- على أرض الواقع فيما يتعلق بالآخر. إنها (خبرة - نموذج) في الجمع بين ما هو (وجودي/ أنطولوجي)، و (معرفي/ إبستمولوجي) وبين (الممارسة والرؤى النظرية)؛ حيث شهدت الحالة المصرية، على الأقل في لحظات النهوض، تجسيداً لهذه (الخبرة - النموذج).

(أ-٢) خصوصية مصر الحضارية والقدرة على استيعاب الآخر:

تاريخ مصر تاريخ تعود جذوره إلى مبدأ الحضارة، فمصر دائماً: "هي الفصل الأول في كتب التاريخ"[١]، بحسب محمد العزب موسى، فالمسرح الأول للحضارة أقيم على أرض وادي النيل، حيث تعلم الإنسان الزراعة والكتابة والتفكير. وعلى مدى العصور شهدت هذه الأرض (أرض وادي النيل) حلقات تاريخية متعاقبة، تحمل كل حلقة منها ملامح وسمات تميز كُلًا منها، من دون تناقض، الأمر الذي بلور (مركباً حضارياً مصرياً متعدد العناصر)، حيث كل عنصر ثري بما لديه من مكونات حضارية، إنها (الوحدة والتنوع).

بيد أن (الوحدة والتنوع) لم تأتيا من فراغ، وإنما هما نتاج عوامل حضارية دعمت ربط هذه الحلقات بعضها ببعضٍ، فبات التاريخ المصري سلسلة ممتدة الحلقات تعكس تفاعلاً بين ما أسماه العالم الجليل محمد شفيق غربال (الاستمرارية والتغيير)[٢] في تاريخ مصر، إنها عبقرية مصر الحقيقية، حيث القدرة على استيعاب الجديد والتفاعل معه من خلال النواة

---

(١) محمد العزب موسى، وحدة تاريخ مصر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢، ص ٥.

(٢) محمد شفيق غربال، تكوين مصر، وزارة الإرشاد القومي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٥٧، ص ١١.

الأساسية للثقافة المصرية التي تحمل كثيراً من المقومات الحضارية التي ترتبط -في المقام الأول- بخصوصية مصر التي هي (هبة المصريين)[١]، بحسب غربال؛ ولذا فليس غريبًا أن يتم تشبيه الشعب المصري باستمرارية النيل. "فكما أن النيل قديم يشق المجرى نفسه منذ آلاف السنين، إلا أن مياهه جارية ومتجددة، كذلك مصر عريقة قائمة بلا انقطاع، والحياة فيها مستمرة ومتجددة"[٢]؛ بفضل: "النهر، والتجانس العرقي، والتماسك القاعدي بين المحكومين، والجغرافية.."[٣] إلخ. وفي هذا المقام يلفت محمد العزب موسى النظرَ في مرجعه المهم (وحدة تاريخ مصر)، إلى أن مصر والإنسان المصريَّ هما "حاصل ضَرْب لا حاصل جَمْع مختلفِ الحضارات والثقافات والأديان"[٤]. ويقول أحمد رشدي صالح في مرجعه العمدة (الأدب الشعبي): "قد يحلو للبعض أن يقول إن رجل الشارع المصري عبارة عن طبقات من مدنيات تتركب بعضها فوق بعض، فهو مصري في ظاهره، فإذا رفعت تلك الطبقة ألفيته قبطياً أو إفريقياً، هذا الرأي مؤداه أنه يستطيع الرجوع أو الانتكاس إلى حيث كان المصري عربياً أو قبطياً أو فرعونياً، إن الشخصية المصرية -شأنها شأن أية شخصية قومية أخرى- قد أصبحت اليوم مزيجاً مركباً تركيباً جدلياً، وتاريخياً لا تستطيع قوة أن تسحق عناصر منها أو تسلخ بعضها"[٥].

---

(١) محمد شفيق غربال، المرجع السابق، ص ١.

(٢) محمد العزب موسى، مرجع سابق، ص ١٤.

(٣) سمير مرقس، الحوار على قاعدة المواطنة، في: نادية مصطفى وعلا أبو زيد (محرر)، أعمال ندوة من خبرات حوار الحضارات: قراءة في نماذج على الصعيد العالمي والإقليمي والمصري، برنامج حوار الحضارات، جامعة القاهرة، ٢٠٠٣، ص ٤٢٥.

(٤) محمد العزب موسى، مرجع سابق، ص ١٤.

(٥) أحمد رشدي صالح، الأدب الشعبي، مكتبة النهضة المصرية، ط٣، ١٩٧٠، ص ٧٦.

مما سبق نجد أن (الوحدة الحضارية) التي ميَّزت مصر التي هي المقابل للمصرية، هي التي استطاعت أن تهضم التنوع وتتمثله وتعيد إنتاجه مصرياً دون الإخلال بجوهره، وهكذا كانت الاستمرارية والتغيير، ولا تتعطل هذه الديناميكية إلا إذا تعطلت المصرية التي تعني -لدينا- المركَّب الحضاري متعدد العناصر[1]، متجاوزين المعنى (الشوفيني) الضيق.

في ضوء ما سبق نجد القدرة الحضارية المصرية للاستيعاب قد أتاحت للمركَّب الحضاري أن يتجدد، فلا تصبح الهوية ساكنة بل ديناميكية من جهة، كذلك تصبح الذات الحضارية مركَّبة التكوين من جهة أخرى. ولعل هذه الخصوصية قد استطاعت أن تستقبل ما وفد إليها من ثقافات وأديان وتتشكل خبرة مميزة، كما أوضحنا من قبل، فتنتج رؤية مصرية مسيحية فيما يتعلق بالآخر، ثم مسيحية إسلامية بعد دخول الإسلام إلى مصر... وهكذا. وسوف نحاول إلقاء مزيد من الضوء حول ما سبق في الجزء الخاص بالتأسيس التاريخي بعد أن نستعرض كُلًا من التأسيس اللاهوتي والكتابي حول مفهوم (الآخر).

(ب) المسيحية المصرية الأرثوذكسية ومفهوم الآخر: تأسيس لاهوتي:

(ب-١) في البدء (المحبّة):

نقطة الانطلاق الأساسية في المسيحية هي (المَحَبَّة)، والمحبة التي نقصدها هي محبة البذل والتضحية، المحبة التي لا تنتظر أي مقابل، حب فيه «لا يطلبُ أحدٌ ما هو لنفسِه، بل كلُّ واحدٍ ما هو للآخرِ»، (الرسالة الأولى إلى كورنثوس١٠ : ٢٤). ويسمى هذا الحب AGAPE، تمييزاً عن

---

(١) سمير مرقس، كيف أثرت مصر في المسيحية؟ روز اليوسف ٢٠٠٣/٨/٣٠.

حب الإيروس EROS حبُّ الذات، كذلك حب الفيليا PHILIA؛ أي الحب العاطفيّ. الحب -في نظر المسيحية- لم يعد مجرد (هوىً عنيفٍ) يتخذ من (الآخر) واسطةً أو مناسبة لزيادة إحساسه بالحياة أو تحقيق أمله في السعادة، بل أصبح اتجاهاً غيرياً ينحو نحو الآخر، لكي يعمل على خدمته، ويسهم في تحقيق سعادته، ويشترك معه في تثبيت دعائم ملكوت الله على الأرض. إن المحبة المسيحية تتجاوز الحبَّ المتمركز حول الذات (الإيروس) بحسب الفكر اليوناني، فهي تلقائية غير مشروطة، فضلاً عن أنها غيرية إيثارية. وفي هذا المقام يوضح زكريا إبراهيم هذا الأمر فيقول: «إن المحبة المسيحية AGAPE، غير مسببة، أو غير محددة ببواعث، وكيف أنها إبداعية خلاقة..»[1]، وينطلق هذا الحب من (الحياة الإلهية) حيث تستمد قوتها من الله، وتهب نفسها للآخرين بغضِّ النظر عن: هل هم أخيار أم أشرار!

وتأتي أهمية المحبة في المسيحية، من كونها ركناً جوهرياً فيها؛ بسبب أن (الله) ذاته (محبة) (رسالة يوحنا الأولى ٤: ٨)؛ أي إن الله -في المسيحية- هو (الإله المحبّ)، ومتى ارتبطت الصفة: (المحبة) بالمطلق الكامل (الله)، اكتسبت طبيعةً إطلاقية وتجلياتها. فالمحبة الإلهية هي محبة لا حدود لها، ولا سقف لها؛ أي إنها مطلقة في فعلها وتجلياتها. لقد تجلَّى فعل المحبة في خلقه الكونَ؛ حيث يتم تحويل الخراب والخواء والفوضى والظلمة في الكون، ليصبح هذا كله امتلاء متناسقاً منظماً خاضعاً للقانون، وكذلك جميلاً.

هكذا يذكر لنا الكتاب المقدس في الإصحاح الأول من سفر التكوين حيث يقول: "في البدء خلق الله السماوات والأرض، وكانت الأرض

(١) د. زكريا إبراهيم، مشكلة الحب، سلسلة مشكلات فلسفية رقم (٥)، مكتبة مصر، د. ت، ص ١٨٥.

خربةً وخاليةً وعلى وَجْهِ الغَمْرِ ظُلْمَةٌ، وَرُوحُ الله يَرِفُّ على وَجْهِ المِياهِ، وقال الله: "ليكن نور"، فكان نورٌ ورأى الله النورَ أنَّه حسنٌ" (التكوين ١: ١-٤).

إن المحبة الإلهية تتجلى في عمليةٍ إبداعية خَلْقية، فبعد أن كانت الأرض خَرِبةً وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة، يأتي النور، ويتم الفصل بين المياه واليابسة، ليبدأ ظهور الحياة على الأرض كي يمكن للأرض أن تنبت عشباً وشجراً (تكوين ١١: ١و١٢)، ويتم تنظيم الزمان بتقسيم وحداته بواسطة دورات الشمس والقمر والنجوم (تكوين ١٤: ١-١٨)، وتظهر حياة الحيوان في البحر والجو والأرض (تكوين١: ٢٠-٢٥ و٣٠).

وفي كل ما سبق أسكن الله بقدرته الحركةَ والحياةَ والوجودَ لكل ما خلق وصنع، من خلال حتمية قانون كل عنصر. ففي حالة النبات خلق "ذا ثمر يعمل ثمراً كجنسه، بِزْرُهُ فيه.. يُبْزِرُ بِزْرًا كجنسه.." (التكوين ١: ١١، ١٢)، "وخلق حيوانات البحر (كأجناسها) وكل طائر (كجنسه)" (التكوين ١: ٢١)، وحيوانات الأرض (كجنسها.. كأجناسها..) "(التكوين ١: ٢٤ و ٢٥).

إذن -وبحسب وليم سليمان قلادة- "كل نوع من المادة: الجامد أو النبات أو الحيوان خُلِقَ كجنسه"، (التكوين ١: ١١، ١٢، ٢٤، ٢٥)، حيث تمضي حياته في خضوع مطلق لقوانين حتمية تسود كل أفراد النوع. وليس من إرادة فردية في إطار النوع تستطيع أن تختار أمراً يخرج عن حتمية هذه القوانين أو أن يتصرف على نحو مغيِّر لها. إن طبيعة (الجنس) هنا مطابقة (للفرد) كياناً وسلوكاً. وما ينجزه كل فرد من كل جنس يستوعب كل ما في (طبيعته) من إمكانيات. فالسلوك الفردي مطابق للطبيعة والقدرة، وهاتان أيضًا مطابقتان للسلوك[1].

(١) وليم سليمان قلادة، المسيحية والإسلام في مصر، سينا للنشر، ط٢، ١٩٩٣، ص٢٩.

ولكن ماذا عن الإنسان؟

وهذا السؤال ينقلنا إلى الحديث عن العلاقة بين الله والإنسان، التي سوف تلقي كثيراً من الأضواء على العلاقة بالآخر والمفهوم المؤسِّس لها، والسلوك المترتِّب على ذلك.

(ب-٢) الله - الإنسان والآخرون:

مقارنة بما سبق فإننا نجد الإنسان مختلفاً تماماً من حيث (جنسه، أصله، طبيعته)، ليس مستوعَباً في كلٍّ من أشخاصه، بل أصلُه خارجٌ عنه؛ فيذكر سفر التكوين "قال الله: نَعْمَلُ الإنسانَ على صُورَتنا كَشَبَهِنَا.. فخلقَ الله الإنسانَ على صورتِهِ، على صورةِ الله خَلَقَهُ.." (١: ٢٦و ٢٧). حول ما قاله الله في سفر التكوين يضع قداسة البابا شنودة في كتابه (الإنسان الروحي) عدداً من العناصر عن خلق الإنسان، وذلك كما يلي[١]:

- لقد خُلِقَ الإنسانُ على صورة الله في الطهارة والبِرّ،
- كذلك خُلِقَ الإنسانُ على صورة الله في القداسة،
- أيضاً خُلِقَ الإنسانُ على صورة الله في الكمال،
- وخُلِقَ الإنسانُ على صورة الله في السلطة،
- كما خُلِقَ الإنسانُ على صورة الله في القوة.

فالإنسان إذن -بحسب نيافة الأنبا موسى أسقف الشباب في الكنيسة القبطية الأرثوذكسية- هو "صورةٌ لأصلٍ، فالإنسان مخلوق على صورة الله ومثالِه، في الحرية، والقداسة، والبِرّ، والنُّطق والعقل، والخلود. وهو

---

(١) البابا شنودة الثالث، الإنسان الروحي، ط٣، ٢٠٠١، ص٨-١٦.

يستمد كل هذه المقومات من خالقه"[١]، وليس من ذاته. "فالله خَلَقَ الإنسانَ من فَرْطِ حُبِّه، خلق أبناءً وبناتٍ ليسعدوا معه على الأرض وفي السماء، بشرط أن يختار الإنسان مصيره بحرية كاملة"، وعليه فإن العلاقة بين الله والإنسان أشبه بالعلاقة بين الأب الحنون المُحِبّ بالابن المحبوب، "فالعلاقة مؤسَّسة على المحبّة وليس على العبودية"، فلقد "خلقنا الله لنفسه من منطلق العطاء لا الأخذ؛ لذا خلق الإنسان بمكانة كبيرة لدى الله، انطلاقاً من خلقه المتميز". وفي هذا يقول أثناسيوس الرسولي (أحد أهم اللاهوتيين في تاريخ الكنيسة الأرثوذكسية القبطية الأم الذي جعل الكنيسة تصفه بالرسوليّ تكريماً لاجتهاداته اللاهوتية التي تعد من ميزات اللاهوت الإسكندري الذي لم يحظَ باهتمام الدارسين المصريين في أقسام الفلسفة مثل لاهوتيي أوربة في العصر الوسيط) حيث قال: "إن الطبيعة العاقلة للنفس تختلف عن المخلوقات غير العاقلة، فالإنسان هو -وحده- الذي يفكر فيما هو خارج عن نفسه"[٢]. ويستطرد في هذا المجال القديس مقاريوس الكبير (أحد آباء الكنيسة الأرثوذكسية في القرن الرابع) حيث يفرق بين الإنسان وبقية الكائنات في عظته الخامسة عشرة فيقول: "لأن الإنسان له قيمة عظمى، تأمل ما أعظم السماوات والأرض والشمس والقمر، ومع ذلك لم يشأ الله أن يستريح فيهم بل في الإنسان فقط. ولذلك تفوق فصيلة الإنسان على سائر المخلوقات.. (لأنه قال نصنع الإنسان) على شبهنا ومثالنا، قال (ذلك) في حق جوهر الإنسان العقلي. وأما المخلوقات المتطورة فإنها مربوطة بنوعٍ طبيعةٍ لا يتغير ولا هي يمكنها التغير عن خلقتها الأصلية

---

(١) الأنبا موسى، أثناسيوس الرسولي (دراسة مبسّطة لكتاباته)، أسقفية الشباب، ١٩٨٦.

(٢) القديس أثناسيوس الرسولي، الرسالة إلى الوثنيين، تعريب حافظ داوود، القاهرة، الفصل ٣١: ١، ٢، ٥، ط٢ مكتبة المحبة، د. ت، ص ٩٣.

ولا لها إرادة لذلك. وأما أنت (أيها الإنسان) فإنك خلقت على شبه الله ومثاله، فإنه كما أن الله له قوة (السيادة) فيفعل ما يشاء.. كذلك فأنت مخيَّر.. فطبيعة المخلوقات التي لا فهم لها محصورة حقاً -كما أن طبيعة الحية مُرّة مسمّة، فجميع الحيات إذن هي من هذا الجنس. والذئب لا يزال مفترساً من أصله وجميع الذئاب لها هذه الطبيعة عينها، والخروف الذي يفترسه الذئب هو وديع، وجميع الخراف هي هكذا طبعًا. والحمامة تخلو من الغدر والأذى وكذلك هي طبيعة الحمام كافة، وأما الإنسان فليس هو هكذا، فواحد من أفراده ذئب مفترس وآخر يصير فريسته كالخروف"[1].

ويعكس النص السابق ما يلي:

- تميز خِلْقة الإنسان.
- تنوع وتعدد الطبيعة الإنسانية.
- حرية الإرادة الإنسانية في التمثل بالله أو الانفصال عنه.

ويلاحظ هنا أن خِلْقة الله للإنسان في طبيعتها الأولى كانت تحمل أن يكون الإنسان هو صورة الله؛ لذا بعد أن رتب خلقة الكون قال الله: "نعمل الإنسان على صورتنا.. ورأى الله كلَّ ما عَمِلَه فإذا هو حسنٌ (جميل) جداً.." (التكوين ١: ٢٦، ٢٧، ٣١). فلقد حظي الإنسان بذروة ما صنع الله، وعليه ترتب كثير من المسؤوليات على الإنسان تجاه الطبيعة والإنسانية، هذا إذا ما ظل مرتبطاً بالأصل، ولم يفعل الشر فيبتعد عن الله بفعل الواقع/ السياق الذي يعيش فيه، ومن ثم يتنازل عن المسؤوليات التي وضعها الله على عاتقه، كصورة له

(١) القديس مقاريوس (الكبير) المصري، العظات، كنيسة مارجرجس اسبورتنج، ١٩٧٦، ص ١١٤ وما بعدها.

يعكس (المحبة الإلهية) على الواقع بكل عناصره ومكوناته. من هذه المسؤوليات نذكر:

- **السيادة على باقي المخلوقات.**

"وقال الله: نعملُ الإنسانَ على صورتنا كَشَبَهِنَا، فيتسلَّطُون على سمكِ البحر وعلى طَيْرِ السماء وعلى البهائم، وعلى كلِّ الأرضِ، وعلى جميع الدبَّاباتِ التي تَدِبُّ على الأرض.. وباركهم الله، وقال لهم: أثمروا وأكثروا واملؤوا الأرضَ، وأخضعوها وتسلَّطوا على سمك البحر وعلى طير السماء وعلى كلِّ حيوانٍ يَدِبُّ على الأرض" (التكوين ١: ٢٦، ٢٨)، ويذكر سفر التكوين كيف أن الإنسان هو الذي أطلق الأسماء على الكائنات المختلفة: "وكلُّ ما دعا به آدمُ ذات نفسٍ حيَّةٍ فهو اسمُها" (التكوين ٢: ١٩).

- **حماية الأرض وحفظها:**

"وأخذ الرب الإله آدم ووضعه في جنة عدن ليَعْملها ويحفظها" (التكوين ٢: ١٥).

- **مواجهة أي إفساد أو شر.**
- يمتد الإنسان بما فعله الله معه إلى الآخرين الذين باتوا يشاركونه هذه الحياة بعد أن تأسست الجماعة البشرية وذلك على قاعدة المحبة، وتأسيس مبدأ الالتزام الاجتماعي/ المجتمعي.

لقد صار الإنسان مكلفاً من الله الخالق المطلق الكامل بحماية وتجميل وفعل كل ما هو مفيد بالنسبة إلى الواقع الذي يعيش فيه وما يضم من آخرين، باعتبار ذلك إعمالاً لوصية الله واستكمالاً لما غرسه الله في خليقته: الكون والبشر، من إبداع إلهي مطلق، فيرد

بذلك الجَميل أو الصَّنيع الذي عَمِله الله، كل ذلك في إطار علاقة محبة جدلية بين (الخالق والمخلوق)، بين الأب وابنه، «والتي لابد أن تكون لها تجلياتها في علاقة الإنسان بالآخرين. فواقع الأمر لا يمكن أن يقول أحد: إني أحب (أغابي) الله -أي الحب الباذل والمضحي- وهو يبغض أخاه، فهو في هذه الحالة يكون كاذباً.. لأن من لا يحب أخاه الذي أبصره، كيف يقدر أن يحب الله الذي لم يبصره، ولنا هذه الوصية منه: أن من يحب الله يحب أخاه أيضاً» (رسالة يوحنا الأولى ٤: ٢٠- ٢١).

صفوة القول: لقد خُلِقَ الإنسانُ من قِبَلِ الله على أساس المحبَّة، ومن هذا الأساس ننطلق في تعاملنا مع الآخرين، المحبة الباذلة (أغابي) هي معيار إلى أي حد قد قدَّرت (الذات الإنسانية) ما فعله الله نحوها، وفي الوقت نفسه تستعيد (الذاتُ) ذلك في علاقتها مع (الآخر). وعليه فإن محبة الإنسان لأخيه الإنسان تتجاوز المشاعر المؤقتة والمتقلبة، إنها راسخة لأن مصدرها الله من جهة، كما أن الله نفسه -ولاشك- يحب (الآخر) كما يحبني من جهة أخرى. كذلك فإن المحبَّة الباذلة (أغابي) تعني مسؤوليتي في دعم ومساندة (الآخر)؛ حيث إن تقدم الذات ورقيَّها ونضجها يكون من خلال حركتها في مجال حركة (الآخر).

إن العلاقة الروحية الوثيقة بين الله والإنسان تتجسد ماديّاً من خلال حركة الإنسان ونزوعه نحو الآخر من خلال "إطعام الجائع، وإرواء العطشان، وإيواء الغريب، وتقديم الكسوة للعُريان وتقديم العون للمريض والمحبوس.." (إنجيل متى: الإصحاح ٢٥: ٣١) ومن يفعل ذلك فكأنه يقدم هذه التقدمات لله نفسه، وهكذا يكون إرضاء الله.

جـ) المسيحية المصرية الأرثوذكسية ومفهوم الآخر: تأسيس كتابي.

(جـ – ١) من هو الآخر؟

يتناول الكتاب المقدس قضية (الآخر) بشكل مباشر من خلال قصة دالّةٍ بطلُها السيد المسيحُ نفسه؛ حيث يذكر القديس لوقا في إنجيله (الإصحاح العاشر) القصة التالية:

وإذا ناموسيٌ قام يجرِّبُهُ (يجرِّب السيد المسيح) قائلاً: يا معلِّمُ، "ماذا أعملُ لأرِثَ الحياةَ الأبديةَ؟" فقال له: "ما هو مكتوب في الناموس. كيف تقرأ؟" فأجاب (السيد المسيح) وقال: "تحب الربَّ إلهَك مِنْ كلِّ قلبِك ومِنْ كلِّ نفسِك ومن كل قُدْرَتِك ومِنْ كلِّ فِكْرِك، وقريبَكَ مثلَ نفسِك... افعلْ هذا فتحيا..".

[عاد الفريسيُّ ليسأل المسيح]: "من هو قريبي"؟

[فأجاب المسيح عن السؤال بالقصة التالية]:

.. إنسانٌ كان نازلاً من أورشليم إلى أريحا، فوقع بين لصوصٍ فعرَّوْه وجرَّحُوه ومضوْا وتركُوه بين حيٍّ وميِّتٍ.

- فعرضَ أن كاهناً نزلَ في تلك الطريق فرآه وجازَ مقابلهُ.
- وكذلك لاويٌّ أيضاً، إذ صار عند المكان جاءَ وجازَ مقابلَه.
- ولكن سامريّاً مسافراً جاء إليه، ولما رآه (تحنَّن).

- فتقدَّمَ وضَمَدَ جراحاتِهِ.
- وصبَّ عليها زيْتاً وخَمْراً.
- وأركَبَهُ على دابَّتِهِ وأتَى بِهِ إلى فُنْدُقٍ واعتنىَ بِهِ.

- وفي الغدِ لمَّا مضَى أخَرَجَ دينارَيْنِ وأعطاهما لصاحبِ الفُنْدُقِ وقال له: «اعْتنِ بِهِ ومهما أنْفَقْتَ أكثَر فعندَ رجوعي أوفيكَ».
[وطرح السيد المسيح السؤال التالي عقب نهاية القصة السابقة كما يلي]:

".. أي هؤلاء الثلاثة ترى صار (قريباً) للذي وقع بين اللصوص؟.. فقيل له: الذي صنع معه الرحمة.. [فعاد وعقَّب السيدُ المسيحُ]: اذهب أنت أيضاً واصنع هكذا".

(جـ -٢) الآخر: فكرياً وعملياً:

بُعدان تعكسهما هذه القصة، الأول الجانب الفكري فيما يتعلق بالآخر، والثاني الجانب العملي حول طبيعة العلاقة مع الآخر. بالنسبة إلى الأمر الأول نجد السيد المسيح يؤكد على ما يلي:

(١) المحبة هي جوهر الإيمان المسيحي، وهي الوصية الأولى والالتزام الأساسي لأي مسيحي، وعلى قاعدة (المحبة) تتبلور أفكار المرء وممارساته.

(٢) فعل المحبة الذي يمارسه الإنسان ينطلق في اتجاهين في علاقة جدلية: اتجاه نحو الله، واتجاه نحو القريب/ الآخر. فمن غير المنطقي أن يزعم أحد أنه يحب الله بغير أن يتجسد ذلك عملياً من خلال ممارسات حية ملموسة تجاه الآخرين. كما أن المحبة الموجَّهة للآخرين إذا كانت بعيدة عن المحبة لله فإنما تعني أنها محبة إنسانية نسبية محدودة، أما إذا كانت مصدرها الله فإنها تهب الإنسان قدراتٍ تتجاوز النسبيَّ حيث تمنحه طاقة غير محدودة حتى يستطيع أن "يحب قريبه مثل نفسه".

(٣) تدل عبارة "محبة القريب كالنفس"، إلى أي مدى يضع السيد المسيح معياراً أساسياً تقاس به قدرة المؤمن. فالشخص الذي يصل إلى

مستوى أن يحب الآخرين تماماً مثل نفسه فإن ذلك يعني غاية الإيمان والتدين، وهو أمر يعني عملياً أن تتمنى للآخرين ما تتمناه لنفسك، وأن تسعى في طلب الحقوق للآخرين كما تسعى لنفسك؛ إنها عملية تصل بالذات إلى أن تتوحَّد بالآخر. فالذات تتطهر وتترقى بمقدار ما تحب للآخر.

(٤) ولأن السيد المسيح يدرك أن الإنسان له حدود مهما عظمت قدراته، فإنه طلب أولاً أن يستنفد قدراته الذاتية؛ ولأن هذه الطاقة سوف تستنفد في محبة الله، فإن الله المحبة -المطلقة- سوف يعينه في أن تتجدد قدراته النسبية مرة أخرى، ومن ثم يمارس المحبة مع الآخرين.

هكذا يضع السيد المسيح الأساس الفكري للعلاقة مع الآخر على قاعدة (المحبة لله)، ثم يبدأ في تحديد مَنْ هو الآخر أو من هو (القريب): هل له سمات معينة؟ هل يجب أن يكون له انتماء محدد؟.. من القصة التي سردها السيد المسيح يمكن استخلاص ما يلي:

(١) نقطة البدء أن هناك عداوة تاريخية بين اليهود وأهل السامرة، بالإضافة إلى أن اليهودي بحسب العقيدة لا يمكن أن يصنع خيرًا مع أمميّ/ سامريّ (لا ينتمي إلى اليهودية) لأنه غير مقدس. والمفاجأة هنا أن اللذين من المفترض أن يقدما مساعدة لليهودي: الكاهن واللاوي (اللاويون درجة أقل من الكهنة ولكن يعدون جماعة مميزة في المجتمع اليهودي) بسبب القرابة العرقية والجنسية والمسؤولية الدينية لم يلتفتا إليه ولم يعيراه انتباهاً، ومن قدم له المساعدة والعلاج والمأوى والمال هو الشخص المختلف.

(٢) أن العلاقة مع الآخر يجب أن تحكمها وتحركها المحبة والمسؤولية من دون البحث عن هوية الآخر أو التوقف عند الفروقات أو الحواجز الإثنية والعرقية والاجتماعية والدينية والطبقية، وربما تكسر معايير وضعها البشر أو تقاليد موروثة.

(٣) العلاقة بالآخر لا حدود لها.

خلاصة القول: لقد وضع السيد المسيح مسؤولية على المسيحيين أن يقدموا ذواتهم للآخرين، كما جعل من (محبة القريب) -بحسب زكريا إبراهيم- "قاعدة عامة لا يقيدها شرط ولا يحدها حد"[(١)].

وحول هذه القصص يعلق آباء الكنيسة بأقوال شارحة كما يلي:

- "قريبي إنسان مثلي على صورة الله، يليق بي أن أحبه كما أحب نفسي.. يلزمني أن أهتم به كما أهتم بجسدي ودمي، وأتعامل معه بالحب واللطف والحنو، غافراً له أفكاره كما أغفر لنفسي أفكاري وكما أشتاق إلى العفو من الآخرين عن ضعفاتي".
- "إن عمل الخير يجب أن يكون لكل إنسان فيما تحتاجه الطبيعة الإنسانية".
- "من يتمم كل ما هو مكتوب بخصوص حب الله وحب القريب يستحق أن يتقبل هبات الله العليا".
- "إن القرابة لا تقف عند حدود الدم ولا عند العمل، وإنما تقوم على تنفيذ وصية الحب والرحمة".
- "كثيراً ما تظن عن جهل أن الذي يشترك معك في ديانتك أو جنسيتك هو قريبك، أما أنا فأقول: إن الذي يشترك في الطبيعة البشرية نفسها هو قريبك، وكما رأيت الذي كان يرفع رأسه معتزاً بالملابس الكهنوتية والذي كان يفتخر بتسميته لاوياً.. لم يفكر أحدهما أن ذاك الذي من بني جنسهما وهو عريان وقد تغطى بجراحات لا شفاء لها وملقًى على الأرض، وقد أوشك أن يموت في لحظة، كان إنساناً!! لكنهما احتقراه كحجرٍ أو قطعةٍ من الخشب المرذول. أما السامريُّ فلقد عرف وفهم من

---

(١) زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص ١٨٥.

هو القريب.. فلا تقصر تعريف القريب عند الخِسَّة اليهودية التي تقف عند مقاييس ضيقة خاصة بالجنس.. إنما كل شخص نبسط عليه روح المحبة هو القريب".

- وفي تفسير بديع للقديس كيرلس الإسكندري (بابا الإسكندرية في الفترة من ٤١٢ إلى ٤٤٤ م والملقَّب بعامود الدين) لقصة السامريّ الصالح التي وردت في (إنجيل لوقا) يتطرق إلى ثلاثة أمور كما يلي:

قوة الحياة الإنسانية، وجدلية العلاقة بين محبة الله ومحبة القريب، ومن هو القريب؟

فيذكر ما نصه[١]:

- بالنسبة إلى قوة الحياة الإنسانية:

"حقيقةً إن قوة الحياة هي أن نحبَّ الله والقريبَ.. لأنه بمحبة الله من كل القلب والنفس والعقل نتخطى محبة المال ولذةَ المجدِ الباطل، ونخرُجُ من دائرة الاهتمامات العالمية (الزمنية)، ونتحرر...".

- بالنسبة إلى جدلية العلاقة بين محبة الله ومحبة القريب:

"هي مرتبطة بمحبة الله، عندما لا تمارس فقط بين أبناء الجنس الواحد لكن بين كل الناس... فإن هذه المحبة نحو القريب عندئذ تتبع المحبة نحو الله"، فهي نتاج طبيعي لمحبتنا لله.

- بالنسبة إلى من هو القريب؟

".. إن السيد المسيح في تعريفه لمعنى القريب لا يحصره في جنسٍ معين، ولا يربطه بمستوى الفضائل (أي مهما كان القريب شريراً) ولكنه يطلقه على الطبيعة الإنسانية".

---

(١) البابا كيرلس الإسكندري، تفسير إنجيل لوقا، الجزء الثاني، سلسلة نصوص الآباء رقم (٢٠)، مركز دراسات الآباء، ١٩٩٢، ص ١٥٢-١٥٣.

(د) المسيحية المصرية الأرثوذكسية ومفهوم الآخر: تأسيس تاريخي:

(د-١) السياق التاريخي لدخول المسيحية إلى مصر: لقاء الإيمان والبيئة الحضارية وتأسيس مبدأ (حب الإنسانية):

عندما جاءت المسيحية إلى مصر على يد القديس مرقس الرسول (كاتب الإنجيل الثاني في العهد الجديد)، في العام ٦٠ م، وتأسَّست الكنيسة المصرية[١]، والتي عرفت تاريخياً باسم كنيسة الإسكندرية، حيث انطلقت منها المسيحية إلى كل ربوع مصر، وفيها أقيم أول أسقف مصري (راعٍ- رئيس للكنيسة) ليترأس الكنيسة، والذي عرف تاريخياً ببابا وبطريرك الإسكندرية للأقباط الأرثوذكس، "لم تقدم المسيحية مطلقاً فلسفياً كما هو الشأن في الفلسفة والدين اليونانيين، وعلى نحوٍ ما كما في اليهودية الإسكندرانية، بل قدمت الإيمان بإله حيّ (وبالإنسان) مرتبطاً به في علاقة حميمة حية"[٢]. فلقد مثلت المسيحية نقيضاً لما كان متعارفاً عليه في مصر القديمة حيث يصل الربط بين النسبي والمطلق إلى حد تأليه الحاكم/ فرعون. ولهذا «فإن العمل الأول لأي حاكم كان ربط شخصه وأسرته بالآلهة/ الملوك، ولم يكن هذا الأمر يتيح حضور أيٍّ من المحكومين بتنويعاتهم المتعددة، بل كانت الديانة هي التي ينتمي لها الحاكم أو تستدعيها ديانة الحاكم الآخر»[٣].

في هذا السياق جاءت المسيحية إلى مصر التي كانت ولاية رومانية، والأغلبيةُ الساحقة من أهلها هم "الفلاحون والصناع والحرفيون، يكدّون

---

(١) البابا شنودة الثالث، مرقس الرسول: القديس والشهيد، ط٣، مايو ١٩٨٥، د.ن، ص ٥٥.

(٢) وليم سليمان قلادة، مرجع سابق، ص ٦٣.

(٣) وليم سليمان قلادة، مرجع سابق، ص ٦٣.

كي يوفروا للدولة إنتاج عملهم، تلك الدولة التي كانت ذات طبيعة عقائدية دينية، فالمَلِكُ سليلُ الآلهة، وهو نفسه إلهٌ؛ وبهذا تجب له الطاعة والعبادة، وشخصُه وحكومتُه فوق كل نقدٍ ورقابة. ولم يكن انفصام المجتمع عنصرياً وطبقياً فحسب، بل كان دينياً أيضاً؛ حيث كانت هناك ديانة شعبية في مواجهة ديانة الأرستقراطية الإسكندرية الحاكمة (عقيدة إيزيس وأوزوريس مقابل عقيدة سيرابيس)"[١]. ولم يدع "الرومان الذين حكموا مصر بداية من عام ٣١ ق. م، وسيلةً إلا ابتكروها لاستغلال موارد البلاد إلى أقصى حد ممكن"[٢]؛ والدِّين خاصة. وبهذا صار الدين وسيلة للقهر والاستعباد، الأمر الذي أضفى عليه طابعاً سياسياً، وبات القهر السياسي والاجتماعي "حافزاً لتكرار أشكال المقاومة الشعبية: الهروب من العمل إلى التمرد إلى الثورة، حتى كان الثلث الأخير من القرن الأول الميلادي حيث وجدت البلاد تتردى في هاوية الحروب الأهلية"[٣]؛ لذا فإن "المسيحية عندما ظهرت أصبحت دافعاً لالتفاف المصريين حولها"، حيث حوَّلت المصريين -بحسب سيدة إسماعيل الكاشف- من "شعب وديع مسالم إلى شعب عنيد مقاوِم"[٤]. بفعل ظهور المسيحية في مصر وانتشارها فيها، وجد الملايين من المصريين المضطهدين في المسيحية ضالَّتَهم، ووجدوا في الكنيسة التي تأسست ساعتها المدافعَ عنهم. وفي محاولة مبدعة لتفسير ذلك وفهم

(١) وليم سليمان قلادة، مرجع سابق، ص ٦٣.

(٢) سيدة إسماعيل الكاشف، مصر في فجر الإسلام (من الفتح العربي إلى قيام الدولة الطولونية)، سلسلة تاريخ المصريين رقم (٨٢)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٩٩٤، ص ٣.

(٣) سمير مرقس، الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط، (القسم الثالث: الأقباط: التاريخ.... المواطنة)، ميريت للنشر، ٢٠٠٠، ص ١٦٨.

(٤) سيدة إسماعيل الكاشف، مرجع سابق، ص ٣.

الظواهر من داخلها يذكر المؤرخ الكبير محمد شفيق غربال في كتابه العبقري (تكوين مصر)، ما يلي[١]:

".. لقد جاء القديس مرقس (أول من نشر المسيحية في مصر) ليجد خليطاً من طرازين مختلفين من (البيئة الحضارية)، و (بيئة الإيمان المصري الخالص):

- فبالنسبة للأولى: (البيئة الحضارية)؛ فلقد كان سكان المدن الذين يتكلمون باليونانية وبخاصة في الإسكندرية، وهم الإغريق والمصريون المشبهون بالإغريق واليهود. وهؤلاء جميعاً تأثروا بالمؤثرات الدينية والثقافية السائدة في المدن الهيلينية في القرن الأول.. ولقد كان القوم في تلك الآونة ينشئون تلك الوحدة التي كانت لأمراء يستمدون وجودهم من وراء مختلف الآلهة وعباداتهم... لقد احتوت الديانة المسيحية الوافدة الجديدة بالإضافة إلى شخصية السيد المسيح على شيئين حيويين خلت منهما الديانة الهيلينية: ففي تلك الديانة -بوجه عام- لم يكن يُؤمِنُ (بعقيدة الخلود) في عالم آخر إلا قلة من الأخيار المحسنين أو جماعة من المطلعين على أسرار بعض الديانات ذات الطقوس السرّية التي تعلّق بها الناس آنذاك، أي لم تكن عقيدة الإنسانية عامة. ولم يكن (حبّ الإنسانية) أساس أية عقيدة هيلينية، كما لم تحمل واحدة منها رسالة إلى البائس والمسكين والخاطئ والمسيء، وقد كان مذهب الرواقيين أقرب المذاهب إلى المثل الأعلى الإنساني، ولكننا لا نجده يفسح مكاناً للمحبّة؛ ولذا لم يكن للعاملين المرهقين المثقلين إلا أن يضعوا الرجاء في شيء آخر لم تستطع العقائد الهيلينية أن تقدمه إليهم.

---

(١) محمد شفيق غربال، مرجع سابق، ص٦٩-٧٢.

- أما بالنسبة للبيئة الثانية: (الإيمان المصري الخالص) والرجاء المصري الصميم؛ فتختلف كُلَّ الاختلاف عن البيئة الحضارية التي وضعتها، فقد كان شغلها الشاغل إقامة الشعائر التي تطلبتها عبادة أوزوريس، وتقوم تلك العقيدة على توجيه الإيمان وتوجيه الطقوس للحصول على البعث عند الموت؛ بفضل أوزوريس، الذي بعث بها بعد أن أرداه الشر قتيلاً؛ ولذا كان همَّ المؤمن المصري أن يؤدي الطقوس السحرية التي بها تغلّب أوزوريس على الموت، ولو أن الوازع الخلقي لم يَغِبْ عن المؤمنين المصريين فقد آمنوا أيضاً بالحساب والميزان، لم يكن عجباً إذن أن تلقى المسيحية -وقد نادت بالمخلص الذي قهر الموت- آذاناً صاغية ولقاءً حسناً..".

لقد كان الانفتاح على الجميع من دون وضع حواجز من أي نوع؛ طبقية أو سياسية أو ثقافية، سمة المسيحية الوليدة، ولم تميز أيضاً بين الحكام والمحكومين مثلما كان يحدث من قبل، إنها أسست على أرض الواقع لمبدأ حب الإنسانية؛ لذا كانت نقطة تحول حقيقية في الواقع المصري. لقد كانت الديانة الجديدة رمزاً للخلاص الإيماني والوطني على حدٍّ سواء. ومرةً أخرى نستعيد د. غربال حيث يقول: "كان من عظمة المسيحية أنها لم تجتذب الطبقة الوسطى الدنيا والطبقة الوسطى العليا فحسب، بل إنها العقيدة التي اعتنقها عامة الشعب في الحضر والريف بحرارةٍ وإيمان"[١]. لقد أدى تحول المصريين إلى المسيحية بشكل جماعي إلى تكون جماعة مسيحية كانت هي الإرهاصة في تأسيس الكنيسة القبطية الأرثوذكسية التي باتت مرادفة لمصر، ولا سيما أنها قد احتضنت المضطهدين والكادحين، بل عملت على "النزوع دائماً إلى الاستقلال عن

---

(١) محمد شفيق غربال، المرجع السابق، ص ٧٢.

الإمبراطورية الرومانية"[١]. وعلى مدى قرونٍ "كانت مصر ولاية مستعمرة تابعة لدولة عظمى، ولكن لها كنيسة مستقلة، فأصبحت رمزاً للاستقلال القومي في غياب استقلال سياسي حقيقي"[٢].

صفوة القول: أدت (الانفتاحية) على الجميع -دون تمييز- إلى أن يتوحد القوميُّ بالديني، لتتأسَّس كنيسة أصبحت رمزاً للاستقلال القومي في غياب استقلال سياسي حقيقي. وكان على هذه الكنيسة أن تضع نظاماً تعليمياً لأعضائها، وهو ما سوف نحاول أن نقترب منه من هذا النظام التعليمي من منظور تعامله مع الآخر.

(د-٢) مدرسة الإسكندرية اللاهوتية: جدل (الحياة والمعرفة) ينتج وعياً (بالذات والآخر):

أدى انتشار المسيحية في مصر -وعلى المستوى القاعدي خاصة- إلى ضرورة أن يوضع التعليم المسيحي على أسس منهجية لإعطاء هؤلاء المنضمين إلى المسيحية ما يؤهلهم لاهوتياً وفكرياً ووجدانياً لهذا الانضمام، كذلك أدى إلى تزويد الراغبين منهم بما يريدونه من الدراسات العليا والتعمق في فهم الفلسفة واللاهوت؛ وعليه تأسست مدرسة الإسكندرية اللاهوتية. وفي هذا المقام يمكن رصد ملامح ثلاثة تميزت بها هذه المدرسة في سياق التعامل مع الأفكار والمذاهب والأديان الأخرى، وذلك كما يلي:

(١) قدرتها على التعامل مع الاتجاهات الفكرية السائدة والعقائد

---

(١) أحمد صادق سعد، في ضوء النمط الآسيوي للإنتاج: تاريخ مصر الاجتماعي- الاقتصادي، دار ابن خلدون، ١٩٧٩، ص ١٢٤.

(٢) وليم سليمان قلادة، مدرسة حب الوطن، سلسلة الإيمان -الثقافة- المجتمع رقم(٢)، أسقفية الشباب، ط٢، ١٩٩٧، ص ٧.

المنتشرة من دون تكفير أو تحريم؛ وتحديداً: الفكر اليوناني الإغريقي، واليهودي، والوثني[(١)].

(٢) عدت كل ما سبق من عقائد ومذاهب وأفكار يحمل (بصيصاً من حقٍّ)[(٢)] -بحسب الأب تادرس يعقوب ملطي- وأن على المسيحية أن تتعاطى مع كل الأفكار بالحوار والتفاعل، فهذه الأفكار اعتمدت على العقل البشري وحده، فحملت (جانباً من الحق)، ولكن العقل من صنع الله؛ وعليه يجب احترام ذلك.

(٣) فتحَت المدرسةُ أبوابها أمام الجميع، يلتحق بها أناس من ديانات مختلفة وثقافات متباينة، وذوو مراكز اجتماعية مختلفة وأعمار متفاوتة. وكان التعليم لا يميز بين الطبقات، وساوت بين العبيد والسادة من الناحية العملية[(٣)].

لقد استطاعت المدرسة أن تؤسس بشكل منهجي للتعامل مع الآخر المختلِف من جهة، وأن تضع قاعدة أساسية تربط بين (المعرفة والحياة) حيث تتيح للمعرفة النظرية أن تختبر على أرض الواقع من جهة أخرى، وعليه وضع آباء وعمداء هذه المدرسة قاعدة مفادها أنه "لا حياة من دون معرفة، وما من معرفة حقيقية من دون حياة حقة"؛ انطلاقاً من أن "الإنسان عندما خُلق في البدء خُلِق يحمل في طبيعته التكاملَ بين الحياة

---

(١) سمير مرقس، مدخل إلى التنمية الثقافية: معنى الثقافة وضرورتها ورؤية الكنيسة للثقافة، كورس التنمية الثقافية (١)، فبراير ١٩٩٢، ص ١١.
وأيضاً سمير مرقس، مكتبة الإسكندرية بمدرستيها البطلمية والمسيحية، جريدة القاهرة، ١٥/ ١٠/ ٢٠٠٢.

(٢) القمص تادرس يعقوب ملطي، آباء مدرسة الإسكندرية الأولون، سلسلة أقوال الآباء وكتاباتهم، ١٩٨٠، ص ١٤.

(٣) لمزيد من التفاصيل حول التعليم الكنسي في القرون الثلاثة الأولى الميلادية يمكن الرجوع إلى:
El-Souriany, Rev. Makary. Ancient and Contemporary Christian Education in the Coptic Church, Princeton, 1955, p. 78.

والمعرفة"[١]، وأصبحت هذه القاعدة محوراً أساسياً في التعليم المسيحي الذي ساهم في تشكيل وبلورة رؤية الإنسان المسيحي تجاه ذاته وتجاه الآخرين على المستويين الإنساني والفكري، فالمعرفة بالآخر (إنسانياً وفكرياً) تحتاج إلى قدرٍ من التعايش والانفتاح؛ ومن ثم يكون من نتاج ذلك معرفة قائمة على الخبرة، إنه (جدل الحياة والمعرفة).

إن (جدل الحياة والمعرفة) ينتج وعياً بالذات وبالآخر، ولا يستقيم هذا الوعي إذا اكتفى بالذات من دون الآخر. فالوعي في المسيحية ليس وعياً نظرياً، وإنما هو الوعي الذي يكتسب من خلال الخبرة الحيّة. فالحياة الإنسانية لا تستقيم من دون (الوعي)، والوعي من غير الاختبار الحي يجعل الإنسان منفصلاً عن واقعه ومعتزلاً لما حوله. وعليه يكون الوعي المتبلور من (جدل الحياة والمعرفة) هو وعيٌ لقدرة الذات على التعامل مع السياق الذي تدور فيه واكتشاف عناصره ومكوناته؛ أي (الآخر) بالمعنى الواسع لمفهوم (الآخر). فالقدرة على الخروج من دائرة الذات إلى ما هو خارجها تعني ثقة بالذات من جانب، و تعني قدرتها على أن تمتحن بما تملك من رؤى وأفكار من باب آخر.

وبالنتيجة؛ فإن الآخر يتم إدراكه من خلال انفتاح الذات واختبار رؤاها وتصوراتها وأفكارها، لذا يقول القديس أنطونيوس (مؤسس الرهبنة القبطية):

"يا أحبائي بالرب.. اعرفوا نفوسكم؛ لأن الذين يعرفون نفوسهم يعرفون زمانهم، والذين يعرفون زمانهم يستطيعون أن يبقوا ثابتين"[٢] بلا أدنى توتر أو قلق.

---

(١) سمير مرقس، مدخل إلى التنمية الثقافية، مرجع سابق، ص١٤.

(٢) القديس أنطونيوس، الرسائل (ترجمة د. نصحي عبد الشهيد)، سلسلة نصوص آبائية رقم (٧٢)، مؤسسة القديس أنطونيوس، المركز الأرثوذكسي للدراسات الآبائية، ٢٠٠٤، ص ٣٣.

إن القدرة على معرفة النفس (الذات) تفتح المجال لمعرفة ما هو خارج الذات: الزمان، المجتمع، الآخر، وتكون النتيجة المترتبة على ذلك حياة بغير خوف؛ حيث تتولد لدى المرء القدرة على ضرورة الإنجاز المبدِع، فها هو ذا قادر على الخروج من دائرة الذات غير منكفئ عليها، منفتحاً على زمانه ومجتمعه وأقرانه، ومن ثم يتفاعل مع كل ذلك من أجل تجاوز السلبي بكل ما هو مبدع وجديد.

(د-٣) الآخر في صلوات الكنيسة القبطية الأرثوذكسية:

وإذا كانت مدرسة الإسكندرية قد قامت بترسيخ المبادئ الأساسية من خلال منظومتها التعليمية ساهمت في تكوين رؤية فكرية متكاملة؛ فقد جعلت بعضهم يقول:

- كان لمدرسة الإسكندرية اللاهوتية.. أثرها الفعال في الحياة الكنسية في كل جوانبها، كما كانت المدرسة جزءاً لا يتجزأ من الحياة الكنسية. "لقد كشفت المدرسة عن اتساع الفكر المسيحي بوجه عام". وهو ما جعلها قادرة على الانفتاح على الجميع، فحملت (سمة التعدد والتنوع)، مقدمة مبدأ راسخاً أخذ به الفكر المسيحي ورجالاته بعد ذلك، حيث لعبت دور (الجسر) بين الكنيسة والعالَم (المجتمع وما يحمل من تنويعات بشرية).
- لقد نجحت مدرسة الإسكندرية اللاهوتية في تحقيق "أول محاولة منهجية للتوافق بين الإيمان واستنباطات الفكر البشري"[(١)] من غير خصومة، كذلك بين العقل والإيمان، والحياة والمعرفة، وبين إدراك الذات وفهم الآخر، وهي أمور "لم تتم في القدس ولا في أثينا، وإنما تمت في مصر"[(١)].

---

(١) القمص تادرس يعقوب ملطي، مرجع سابق، ص١٥.

إن ما أُنجز في مدرسة الإسكندرية اللاهوتية على المستوى الفكري، كانت له تجسيداته العملية من خلال الممارسات الروحية الطقسية للكنيسة؛ حيث عُبِّر عنه من خلال صلواتها اليومية، فنجد العالم والطبيعة والمجتمع، (والآخر من غير تخصيص)، حاضراً في هذه الصلوات.

وبالرغم من طبيعة الكنيسة ككيان ذي طبيعة دينية، إلا أنها لم تكن كياناً منغلقاً على نفسه، وإنما منفتحاً على ما حوله بما يضم من عناصر مادية وبشرية. فالكنيسة -باعتبارها (جماعة المؤمنين)- تقدم النموذج العملي الذي تطالب به الأفراد في الانفتاح على العالم والمجتمع والآخر من دون تحديد هويته. وعليه نجد الصلوات التالية[١]:

- فيما يتعلق بالأرض والزراعة: الالتزام بالأرض والوطن والثروة الزراعية والمائية؛ اعتمدت الكنيسة القبطية الأرثوذكسية التقويم الزراعي المصري (الممتد من العصور الفرعونية) لتحديد مواعيد أعيادها ومواسمها وصلواتها. فمنذ قدماء المصريين ثمة ثلاثة فصول زراعية... وفي كل منها تعبِّر صلوات الكنيسة عن احتياجات الفلاح وتمنياته وترفعها إلى إله الكون.

- فحين تكون الأرض في حاجة إلى المياه (من بؤونة/يونيو إلى بابة /أكتوبر) تصلي الكنيسة من أجل حياة النهر كي يباركها الله ويصعّدها، ويفرح بها وجهُ الأرض.

- وحين يبدأ الفلاح يلقي بذوره يبدأ الزرع وينمو (من بابة /أكتوبر إلى طوبة/ فبراير) تكون الصلوات من أجل الزروع ونبات الحقل ليباركها الله حتى تنمو وتكثر إلى أن تكمل بثمرة عظيمة.

---

(١) اعتمدنا في هذا الجزء على ما أورده د. وليم سليمان قلادة في كتابه مدرسة حب الوطن، مرجع سابق، ص ٩ -١٣.

- وحين يصل إلى مرحلة الإثمار ويبدأ الفلاح يتطلع إلى الله كي يهيئ المناخ المناسب لذلك فيحصد ثمرة تعبه (من طوبة/ فبراير إلى بؤونة/ يونيو) تطلب الكنيسة من أجل المناخ وثمرات الأرض كي يباركها إله الكون ويكملها سالمة.

بلورت الكنيسة ما سبق في صلواتها في صياغات غاية في الرقة والعذوبة؛ حيث تُتلى على لسان الكاهن معبرة عن اهتمام الكنيسة بأمورٍ تهم المصريين وحياتهم اليومية بشكل مباشر، كذلك بقوت يومهم، من هذه الصلوات:

- "أصْعِدِ المياهَ كمقدارها - كنعمتك، فرح وجه الأرض ليروِيَ حرثَها، لتكثر أثمارها، أعدَّها للزرع والحصاد ودبِّر حياتنا كما يليق".
- نهر جيحون (أي النيل بحسب ما ورد في سفر التكوين ويستعاد الاسم في الصلوات اليومية)،

املأه من بركتك،
فرّح وجه الأرض،
جددها دفعة أخرى
أَصْعِدْ نهر النيل كمقداره..
بقاعَ مصر املأها من الخير.
وليكثرْ حرثها وتتبارك ثمارها...
لتفرح كل بلاد مصر:
والأرض تتهلل بفرح من جودك... "
" يا الله تراءف على العالم بعين الرحمة والرأفة،
وبارك في غلات الأرض.

ونيلَ مصر باركه في هذا العام وكل عام،
وفـــــــرح وجـــــــه الأرض".

- كما عنيت الكنيسة بالمحتاجين والفقراء والذين يعانون من ظروف خاصة، فصاغت صلواتٍ خاصةً تتلى من أجلهم بغير تحديد هويتهم، حيث تقول:

"بـارك إكـلـيـلَ الـسـنـة بـصـلاحـك،
مـــن أجـــل الـــفـــقـــراء.
من أجل الأرملة، واليتيم، والغريب، والضيف.
مـــن أجـــلـــنـــا كـــلـــنـــا....
لأن عـــيـــون الـــكـــل تـــتـــرجَّـــاك.
لأنك أنت الذي تعطيهم طعامهم في كل حين.
حـسـن اصـنـع مـعـنـا حـسـب صـلاحـك.
يـا مـعـطـيـاً طـعـامـاً لـكـل ذي جـسـد".

(د-٤) العلاقات المسيحية/الإسلامية في مصر: جدلية قائمة على قاعدتي (التفاعل الاجتماعي) و (التعددية الواقعية)[١]:

القارئ لتاريخ العيش المشترك بين المسيحيين والمسلمين في مصر

---

(١) اعتمدنا في هذا الجزء على:
(أ) سمير مرقس، الحماية والعقاب: الغرب والمسألة الدينية في الشرق الأوسط، (القسم الثالث: الأقباط: التاريخ.. المواطنة..)، ميريت للنشر، ٢٠٠٠، ص ١٧١ - ٢٠٨. حيث تجد تفاصيل العلاقة بين الأقباط والمسلمين عبر العصور.
(ب) سمير مرقس، الحوار على قاعدة المواطنة، مرجع سابق، ص ٤٢٥ - ٤٣٣. حيث فصلنا ما نقصده بمفهومي (التفاعل الاجتماعي) و (التعددية الواقعية)، =

لابد أن يقف عند أمرٍ غاية في الأهمية؛ ألا وهو أنه لم يكن تعبيراً عن وجود فيزيقي لأفراد ينتمون إلى ديانتين (مطلقين) يعيشون في إطار جغرافي واحد، بحيث لا يترتب على وجودهم أية تفاعلات على المستويات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية، وإنما كان هذا العيش يعكس خصوصية الحياة المصرية في استيعاب المسيحية والإسلام. فتعايشَ المصريون من أبناء الديانتين (المطلقين) بفضل مقوّماتٍ اتسم بها الكيان المصري؛ مثل: التجانس وسيادة العرق المصري الواحد، ووجود وسيلة إنتاج رئيسية ودولة ذات نظام سياسي يتسم بالوحدة السياسية والتداخل الجيو-ديموغرافي. وعليه لم يبتلع التجانسُ التعددَ من خلال هيمنة أحد المطلقين لمحو وجود الآخر، ولا صار التعدد عاملاً يكرّس الفُرقة. ولكن الحياة المشتركة الاجتماعية والإنتاجية والثقافية والحضارية حالت دون حدوث الاستقطاب وأفرزت بديلاً ثالثاً -غير الاستيعاب والاستبعاد المتبادل- هو الحياة المشتركة من خلال (جدل التجانس والتعدد)، حيث الاحتفاظ بالمقوّمات الواحدة والموحِّدة، ولا ينفي وجود الآخر، فالجماعة باتت تمارس التعدد على أرض الوحدة. إن العلاقة بين المسلمين والمسيحيين في الخبرة المصرية قامت على أمرين هما:

(١) التفاعل الاجتماعي.

(٢) التعددية الواقعية.

نعم، كانت هناك فترات تعثرت فيها هذه العلاقة، ولكن القراءة التاريخية المتأنية والدقيقة والمنصفة تدل على أن هناك قاعدة حاكمة لهذه العلاقة؛ ذلك أن درجة التكامل/ الاندماج/ التماسك بين مكوني الجماعة الوطنية تزداد مع فترات النهوض القائم على قاعدة اقتصادية

= كذلك لأنواع الحوار (رصدنا سبعة أنواع للحوار)، وأن مصر تكمن خبرتها الأساسية في حوار الحياة المشتركة (Dia practices)، ولاحقاً الحوار الثقافي.

واجتماعية متقدمة، والعكس صحيح: فإن درجة التكامل/ الاندماج/ التماسك تتراجع لمصلحة استبعاد ونفي الآخر في فترات الأزمة، ويمكن مراجعة هذا الأمر بداية من عصر الولاة في مصر وإلى يومنا هذا، مروراً بالعصور التالية:

(١) عصر الدولة الطولونية ٨٦٨ - ٩٠٥م.

(٢) عصر الدولة الإخشيدية ٩٣٥-٩٦٩م.

(٣) العصر الفاطمي (الأول والثاني) ٩٦٩-١١٧١م.

(٤) عصر الدولة الأيوبية ١١٧٤-١٢٥٠م.

(٥) المماليك ١٢٥٠-١٥١٧م.

(٦) الدولة العثمانية ١٥١٧-١٨٠٥م.

(٧) الدولة الحديثة منذ محمد علي، والتي تأسست في عام ١٨٠٥م.

وتعكس القراءة التاريخية للمراحل السابقة أن صعود (أو هبوط) العلاقة بالآخر، إنما تحكمه ما يمكن تسميته بـ (الجدلية المجتمعية)، وهل هي في حالة نهوض أم تخلف؟ حتى مع تكرار التعثر؟ فإن التجربة التاريخية تقول إنه لم يكن هناك ما يعوق أن تتجدد العلاقة بالآخر، مرة بعد مرة، متى تعثرت العلاقة، الأمر الذي جعل التعثر خبرة حية للجماعة الوطنية المصرية. وبلغة أخرى، نجد أنه مع كل ذروة توتر تحدث انفراجة في اتجاه التماسك، وهذا هو درس التاريخ في هذا المقام؛ لذا فإن مصر لم تعرف الحوار الدعوي/ التبشيري أو الحوار السجالي؛ وإن حدث فيكون في لحظات الأزمة ولفترات قصيرة.

إن الحياة المشتركة بين المسلمين والمسيحيين قد جعلت من (الآخر) حاضراً بقوة في الواقع، وفي الوقت نفسه أعطت العلاقة بينهما الأولوية

(للزمني) و (الإنساني) من خلال الحياة اليومية، متجاوزة (المقدّس) و (الإلهيّ)، ليس إنكاراً أو إهمالاً وإنما (استلهاماً). فالمسيحي -في علاقته بالآخر- يجسد المحبة المسيحية من دون حديث ديني أو إعلان إيماني وإنما بالممارسة العملية، فهو يستلهم من إيمانه ما يُعينه في الواقع العملي. فثمة إنسانية مشتركة وحياة مشتركة، وقطعاً، معاناة مشتركة تجمع الطرفيْن، فالآخر الذي أعيش معه مهما يكن جنسه ولونه وانتماؤه الديني، فهو إنسان على صورة الله وخليفة له مثلي. هذا من حيث المبدأ، فماذا لو كان يعيش السياق الاجتماعي نفسه ويتعرض لما أتعرض له؟ ولعل الفترة العثمانية تكون دالة بقوة على ما سبق؛ حيث يذكر المؤرخون كيف أن "الأقباط بالاشتراك مع كل المصريين كانوا يعانون من الكوارث والفقر"[(١)]، فلقد خضعا معاً، المسلمون والأقباط، لنفس نظام الحكم ثلاثي العناصر (الوالي والأوجاقات والمماليك) والذي كان همُّ كل عنصر فيه هو جمعَ المال؛ الأمر الذي جعل البلد "فريسة لثلاث جهات ضريبية بدلاً من واحدة.. ولم تُعِرِ الإدارة اهتماماً كبيراً للاعتبار الديني فيما يتعلق بالأمور المالية، وفي هذا المقام فإنه لم يكن هناك تمييز بين المسلمين والأقباط، كلاهما كانا متساوياً..". وهكذا وحَّدت المعاناة بين المسلمين والأقباط كما وحدت بينهما الإنجازات الوطنية، الأمر الذي ساهم في أن يظل الآخر حاضراً دوماً.

(هـ) خاتمة:

وبعد، حاولنا الاقتراب من مفهوم (الآخر) من منظور المسيحية الأرثوذكسية، انطلاقاً من الخصوصية المصرية الحضارية وكيفية تفاعلها مع المسيحية في بلورة رؤيتها نحو الآخر. وخلاصة القول: أن المفهوم المسيحي الأرثوذكسي يتعامل مع الآخر (بمحبة باذلة) بغضّ النظر عن

---

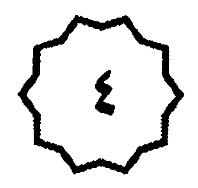
(١) Atiya , A. S. A History of Eastern Christianity. Indiana: University of Notre Dame Press 1968 p. 99.

لونه وجنسه ودينه من جهة، وعن طبيعته؛ حاكماً كان أم صاحب عمل أم محكوماً أم أجيراً... من جهة أخرى، من دون تفريط أو أن يكون ذلك مهدِّداً لوحدة الجماعة وأمنها أو الإخلال بما يتم التوافق الجمعي عليه؛ لذا لم يكن غريباً أن يتصدى الأقباط للفرنجة عندما وفدوا إلى مصر والمنطقة بالرغم من المشترك الديني؛ لأن ذلك سوف يهدد وحدة مصر.

إن الفهم الأرثوذكسي للآخر قد تجاوز ما هو (مفهومي) إلى (الممارسة الحية) من خلال الاختبار العملي في التفاعل على أرض الواقع مع الآخر، «فالوجود -بحسب باختين - يعني التواصل»، والحياة بالنسبة إلى الذات[1] تعني الانخراط في علاقة مع الآخر، وهذا ما تعكسه الخبرة المصرية بالرغم من الإعاقات والعثرات والانكفايات التي تعرضت وتتعرض إليها من حين إلى آخر؛ فالثابت أن هناك خصوصية مصرية تتسم بالقدرة على الاستيعاب قد امتزجت بما تحمله المسيحية من جانبها فيما يتعلق بالنظرة إلى (الآخر) حيث نتجت صيغة مورست واختبرت عملياً بدرجة أو أخرى، وهو ما حاولنا أن نلقي الضوء عليه في هذه الورقة. ولعل ما نحتاجه الآن هو كيف يمكن أن ندعّم هذه الصيغة، وأن تستمر فاعلة في ظل متغيرات متلاحقة من جانب، واستقطابات حادة من جانب آخر، وبروز إشكاليات فكرية معقدة من جانب ثالث.

---

(١) تزفيتان تودوروف، باختين: المبدأ الحواري، ترجمة فخري صالح، آفاق الترجمة رقم (١٤)، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٦، ص ٢٠٦.



المسيحية الإنجيلية (البروتستانتية)

والموقف من الآخر

القس الدكتور إكرام لمعي

أستاذ مقارنة الأديان

رئيس قسم الإعلان والنشر

بالكنيسة الإنجيلية في مصر



مقدمة

لا شك أن موضوع (الآخر) هو من الموضوعات المطروحة على الساحة بقوة لعدة أسباب؛ من أهمها: دعوة صموئيل هنتنجتون إلى صدام الحضارات وفوكوياما إلى نهاية التاريخ، وكذلك تفشي ظاهرة الإرهاب العالمية التي دعت معظم المفكرين وأصحاب القرار إلى إعادة التفكير في: ما ومن هو (الآخر)؟ وهل هو (الآخر) الديني؟ أم العرقي؟ أم الجنسي؟ أم أي آخر؟ وهل (الجحيم هو الآخر) على حد قول الفيلسوف الوجودي جان بول سارتر؟ ثم ما هو موقف الأديان من هذا (الآخر)؟

وهكذا انفجرت تساؤلات ضخمة تدور حول (مفهوم الآخر)؛ فهناك من ينادي بنفي الآخر، وهنالك من ينادي بقبوله كما هو، وثالث ينادي بقبوله واحتضانه مع تحفظات. وهكذا رأينا الولايات المتحدة الأمريكية - وهي قائدة العالم في هذه الأيام- ينقسم مفكروها إلى قسمين يمثلان موقف المفكرين في كل العالم: القسم الأول: يمثله برنارد لويس وصموئيل هنتنجتون اللذان يعدّان أن (الآخر) عدو، وبعد سقوط الاتحاد السوفييتي أصبح (الآخر) هو الإسلام، ويبدا أنه لا مهرب من الاصطدام بهذا الآخر (العدو). ويدعو هذا التيارُ الغرب لكي يستيقظ ويدرك الخطر الذي يهدده، بل لابد أن يقوم بتحرك استراتيجي لإجهاض دعوة المسلمين لهزيمة الغرب، بل يجب محاربة المسلمين وهزيمتهم، هذا في الوقت

الذي يتبنى فيه التيار الآخر -والذي رموزه جون اسبيزتو وليون هاور- فكرة أن الإسلام ليس عدواً، لكنه (التحدي الجديد)، وأن النظرة إلى الإسلام كمصدر رعب أو خوف هي نظرة غير موضوعية وغير واقعية، والإسلام بريء منها، ولذلك فهم يفضّلون كثيراً الحوار مع هذا الآخر، ويرون أن الحوار هو السبيل الوحيد للتفاهم مع الآخر المختلف. هذان التياران، كما سبق القول، هما التياران الرئيسيان في التعبير عن الموقف من الآخر في أي زمان ومكان؛ فإما أن يكون الآخر (عدواً)، أو أن يكون (تحدياً) لفحص ذواتنا ودافعاً لنتعاون معاً لبناء حضارة إنسانية راقية ومتطورة. وقد كان لجميع الأديان إسهام ضخم في (النظرة إلى الآخر)، ومنها جاءت الدعوة لقبوله على المستوى الإنساني.

من هنا كان برنامج حوار الحضارات في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية- جامعة القاهرة الذي دعا إلى مشروع بعنوان (التأصيل النظري للدراسات الحضارية: العلاقة بين الثقافة والحضارة والدين) في موعده. ولدعوة د. نادية مصطفى رئيس هذا المشروع للطوائف المسيحية الرئيسية الثلاث؛ الأرثوذكسية والكاثوليكية والإنجيلية، للتعبير عن مفهومها عن الآخر سابقةً حضاريةً وعلميةً وأكاديميةً تستحق الإشادة. كما أن القائمين على المشروع لم يكتفوا برؤية إسلامية أحادية عن الآخر، فحاولوا دعوة معظم المذاهب والتيارات الإسلامية الموجودة على الساحة لكي يدلوا دلوهم في مفهومهم عن الآخر، وكان لهم السبق أيضاً في أن يدعوا مسيحيين للحديث عن مفهومهم بالنسبة إلى الآخر، بعد أن كان المتَّبع أن يقوم أكاديميٌ مسلمٌ بالحديث عن المفاهيم المسيحية. وهنا نود أن نشيد بما قام به القائمون على هذا المشروع؛ فهذه قفزة أكاديمية حضارية تُحسَب لهم؛ إذ لم يكتفوا بدعوة أكاديميٍ مسيحيٍ واحدٍ ليتحدث عن المسيحية بكلّيتها، لكنهم قاموا بدعوة متخصّصٍ من كل طائفة من الطوائف المسيحية الرئيسية، ولا شك أن هذا الفكر المتطور لبرنامج

حوار الحضارات سوف يسهم إسهاماً حقيقياً في فهم الآخر، وسوف يكون قفزة حقيقية للتفاعل معه؛ لبناء الوطن الذي نعيش فيه، مصر التي نحبها جميعاً.

وحيث إني سوف أقوم بتقديم رؤية مسيحية إنجيلية (بروتستانتية) بشأن الموقف من الآخر المختلف، وحيث إن الإنجيليين في مصر هم أقلية الأقلية، ولما كنت سأحتاج إلى استخدام مصطلحات كثيرة ربما تبدو غريبة على القارئ العادي، فضَّلت أن أبدأ بقاموس للمصطلحات Glossary؛ وذلك للتسهيل على القارئ؛ ولأني أيضاً سوف أستخدم نصوصاً من الكتاب المقدَّس لتأصيل الآراء التي في البحث، فسوف أُتبعُ قاموسَ المصطلحاتِ بشرح أهم مدارس التفسير في الفكر المسيحي، ثم المدرسة التي اخترت أن أتبنّاها في فهم وتفسير النص الديني الذي هو في هذه الحالة الكتاب المقدس، ثم أُتبع ذلك بالفصل الأول؛ وفيه الإجابة عن السؤال: لماذا البحث في موضوع (الآخر) هنا والآن؟ أو ما الدوافع لمثل هذا البحث؟

وفي الفصل الثاني أقدم تعريفاً للطائفة الإنجيلية (التاريخ والمرجعية والتأثير)، أما فصلنا الثالث فسيكون عن تطور الفكر المسيحي الإنجيلي (نحو الآخر) منذ ظهور حركة الإصلاح في القرن السادس عشر إلى اليوم، عارضاً لآراء الإصلاحيين وموقفهم من الآخر. وفي الختام سأقدم اجتهاداً شخصياً.

مصطلحات Glossary:

١- المُلْك الألفيّ: Millennium

تعبير يطلق على فكرة مُلْك المسيح على العالم الماديّ لمدة ألف عام. ويعتقد بعضهم أنه مُلْكٌ حرفيّ.

ظهرت هذه الفكرة في العصر الحديث على يد شخص إيرلندي اسمه (جون نلسون داربي)، وراجت الفكرة في إنجلترة ابتداءً من العشرينيات في القرن التاسع عشر. بينما يعتقد البعض الآخر أن المُلْك الألفيّ ملك روحيّ، والثالث يرفضه تماماً على الأرض ويعترف به في السماء.

٢- الأمم: Gentiles

تعبير يطلقه اليهود على كل الشعوب غير اليهودية التي لا تؤمن بالإله الواحد (يهوه) إله اليهود، وهذا التقسيم ما زال في ذهن اليهود حتى اليوم، وكلمة (أممي) تعني كل الأجناس غير اليهودية.

٣- إسرائيل:

اسم أطلق على النبي يعقوب أبي الأسباط في العهد القديم؛ ومعناه (من رأى الله) أو (أمير الله) ثم تحول بعد ذلك إلى اسم قبائل أو عشائر هم نسل أبناء يعقوب، ثم إلى اسم الدولة القومية التي أسسها داوود، ثم أطلق اسم مملكة إسرائيل على الجزء الشمالي من مملكة داوود بعد انقسامها في عهد حفيده الملك رحبعام، ويطلق الاسم اليوم على الدولة التي تحتل أرض فلسطين، وإن لم يكن كل يهود العالم يؤيدونها.

٤- الكنيسة الكاثوليكية:

كلمة (كاثوليكية) تعني (الجامعة) أي التي تجمع كل شعوب العالم،

وهي الكنيسة التي يرأسها بابا الفاتيكان، وتؤمن بالتقليد أي التعاليم التي تسلمها الأجيال واحداً للآخر، بجانب الكتاب المقدس، وبالكهنوت المسلّم من بطرس الرسول إلى البابوات واحداً بعد آخر، وهي لا تؤمن بحرفية ملك المسيح على الأرض.

٥- الكنيسة القبطية الأرثوذكسية:

وهي الكنيسة المصرية، وقد عانت من اضطهاد كنيسة بيزنطة. وكلمة قبطي تعني مصري، وأرثوذكسي تعني سليم الرأي، وهي تؤمن بالكهنوت المسلّم من مرقس الرسول حسب التقليد، وإن لم يكن هذا موثّقاً تاريخياً، وهي تؤمن بالتقليد أيضاً إلى جانب الكتاب المقدس ولا تؤمن بحرفية ملك المسيح على الأرض.

٦- العهد القديم: The Old Testament

وهو الجزء الأول من الكتاب المقدس، ويحتوي على ٣٩ سفراً، يحكي قصة الله مع الإنسان منذ خليقة آدم حتى ما قبل مجيء المسيح بـ ٤٠٠ عام، ويحتوي على خمسة أسفار لموسى النبي، ثم الأسفار التاريخية، والأسفار الشعرية وأخيراً أسفار الأنبياء.

٧ - العهد الجديد: The New Testament

وهو الجزء الثاني من الكتاب المقدس، ويحكي قصة السيد المسيح، ثم قصة انتشار الكنيسة في كل العالم، ويحتوي على أربع بشائر، ثم سفر أعمال الرسل، ثم رسائل من الرسل إلى الكنائس المختلفة، وأخيراً سفر الرؤيا الذي يعتمد عليه أصحاب فكر مُلك المسيح حرفياً على الأرض رغم كونه مكتوباً بأسلوب رمزي، للتعبير عن النصرة النهائية على الشيطان وقوى الشر.

٨ – المسيا: The Messiah

أي (المسيح) باللغة العربية؛ وتعني شخصاً ممسوحاً من الله أو معيَّناً منه لإنقاذ شعبه وتخليصه من أعدائه، وقد انتظر شعبُ إسرائيل (المسيا) الذي يملأ الدنيا عدلاً ويهزم أعداءه، وعندما جاء (المسيحُ) اعتقد بعضٌ منهم أنه (المسيا)، لكنه وبسبب رفضه العنف وإعلانه أن ملكوته روحيّ، وتحدّيه للسلطات الدينية، رفضوه وحكموا عليه بالصَّلب، أما الذين استمروا في إيمانهم به فقد أُطلقَ عليهم بعضهم اسم (النصارى)، إلا أن الاسم الذي أصبح شائعاً هو المسيحيون، واستمر باقي اليهود ينتظرون (المسيا) إلى اليوم.

٩ – المسيحية الصهيونية: The Zionist Christianity

حركة نشأت في أمريكة، الغرض منها تعضيد دولة إسرائيل، وقد أخذت دعوة هذه الحركة طابعاً دينياً، فهي تدّعي أن عودة اليهود إلى فلسطين هي تحقيقٌ للنبوءات وإعدادٌ لمجيء (المسيح) ثانيةً إلى العالم، وقد انتشرت هذه الحركة في داخل وسائل الإعلام وبعضِ الكنائس، وتبنَّتها هيئات متعددة؛ منها السفارة المسيحية.

١٠ – البقية الباقية: The Remnant

اصطلاح يُطلق على شعب اليهود، الذي سيبقى دون الإيمان بالمسيح حتى عودته بقوةٍ وجبروتٍ لمحاربة أعداء إسرائيل، وبعد انتصار المسيح على أعدائه سوف تتعرَّف هذه البقيةُ عليه، وتؤمن به كجماعة، وتحكم معه العالم لألف سنة.

١١ – صهيون: Zion

اسم جبل في القدس (أورشليم)، له ذكريات في عقل الشعب

اليهودي، وخاصة عندما يكون منفياً بعيداً عن أورشليم متطلعاً إلى العودة، وقد أطلق هذا الاسم على حركة الصهيونية اليهودية المعاصرة، والتي اتخذت اتجاهات سياسية، وتأسست على يد هرتزل في مؤتمر بازل بسويسرة سنة ١٨٩٧.

١٢ - الكنيسة:

وهي كلمة من أصل يوناني تعني (دعوة الشعب للاجتماع معاً)، وتطلق على كل الشعب المسيحي في كل العالم باختلاف طوائفه، وهي مرادفة لكلمة (شعب الله) في العهد القديم (إسرائيل)، فمفهوم (إسرائيل) في العهد القديم أصبح يناظره ويحل محله مفهوم (الكنيسة) في العهد الجديد.

١٣ - أورشليم: Jerusalem

تعني مدينة السلام، وهي مدينة صغيرة كان يسكنها اليبوسيون، واليبوسيون في بعض المراجع كانوا عرباً، عندما أسس شاول (طالوت) أولُ مَلِكٍ لإسرائيل مملكةَ إسرائيل، وبعد موت شاول جاء داوود إلى الحكم، ولفكره الاستراتيجي تطلّع إلى اليبوسيين الساكنين فيها حيث كانت لهم شهرة في إدارة وتخطيط الدولة؛ لذلك أخذ داوود أورشليم وحوَّلها إلى عاصمة لإسرائيل، وقد كان لليبوسيين دور ضخم في تأسيس دولة إسرائيل.

١٤ - مارتن لوثر: Martin Luther

يعدُّ لوثر الذي ولد في ألمانية عام ١٤٨٣م قائد حركة (الإصلاح)، وقد صارع ضد البابا وضد بعض الأمراء والرؤساء الكاثوليك، ووقف ضد ما يُسمى (صكوك الغفران) التي كانت تُصدِرها الكنيسة، ونادى لوثر بحقيقة (التبرير بالإيمان)؛ أي أن يحصل الإنسان على رضا الله، ويعد بارّاً أمامه، وليس بالأعمال؛ أي بالاعتماد على أعمال صالحة يقوم بها،

وأعلن ذلك في وثيقة مكونة من (٩٥) بنداً علَّقها على بوابة (كاتدرائية وتنبرج) سنة ١٥١٧م وقد تمسك لوثر بالكتاب المقدَّس وأقوال الآباء التي تتفق مع الكتاب المقدَّس، ويعد لوثر زعيمَ (الحركة الإنجيلية) التي واجهت الكنيسة الكاثوليكية.

رفض لوثر فكرة (المُلْك) الحرفي للمسيح، وفكرة (استمرار اختيار إسرائيل كشعب الله) بعد رفضهم لرسالة المسيح.

١٥ - جون كالفن: John Calvin

يعدُّ من أعظم قادة حركة (الإصلاح) في القرن السادس عشر إن لم يكن أعظم مُصْلِح ظهر في هذه الحقبة في فرنسة وسويسرة، ويعدُّ كالفن أباً ومؤسساً (للكنائس الكلفينية المشيخية) التي تعتمد على النظام الديمقراطي وتضع السلطة في يد الشعب، فهو الذي قام بتأسيس (النظام المشيخي) في العالم، وقد كتب كالفن حوالي (٥٩) مجلداً، تحوي تعليماً وتفسيراً ووعظاً، وأهمها المرجع اللاهوتي: (أسس الديانة المسيحية)، وإليه ترجع تعاليمُ الكنيسة الإنجيلية بمصر، وفيها رفضٌ لفكرة كون (إسرائيل شعب الله المختار) بعد رفضهم للمسيح، ورفض تفسير (الأرض) و (العهد) بصورة حرفية، ورفض (الحكم الحرفي للمسيح لمدة ألف عام).

١٦ - المعمودية:

طقس يعبِّر عن الانضمام إلى الإيمان المسيحي، ويقوم به رجلُ دينٍ مسيحيّ، وذلك بالتغطيس في مياه نهر أو بحر أو جُرْن مخصَّص لذلك مع الصلاة، والطائفة الإنجيلية تؤمن أنه يمكن أن تتم المعمودية بسكب الماء على الرأس أو رشّه أو بالتغطيس، إلا أن الكنائس التقليدية (الأرثوذكسية-الكاثوليكية) تؤمن أن نوال التوبة من خلال المعمودية يتم بشكل سرّيّ، في الوقت الذي يؤمن فيه الإنجيليون أن المعمودية إعلان لانضمام المعتمد إلى جماعة شعب الرب؛ (الكنيسة).

١٧ - التبرير:

مصطلح لاهوتي يعني أن يُعتبر الإنسان بارّاً أمام الله، وكان التركيز على الحصول على هذا التبرير في الكنائس التقليدية على الإيمان بما حققه المسيح بالصليب، وأيضاً بالأعمال الصالحة، أما في الطائفة الإنجيلية فإنها تعتقد أن الإيمان يكفي، أما الأعمال فهي تأتي كثَمَرٍ للإيمان لا كشرط للتبرير.

١٨ - الكنيسة المشيخية: Presbyterian Church

وهي إحدى ثمار الإصلاح في القرن السادس عشر وقد أسسها اللاهوتي المعروف جون كالفن، وهي الكنيسة الإنجيلية بمصر، حيث وجدوا صعوبة في ترجمتها الحرفية (المشيخية) لأن كلمة شيخ في الإسلام تعني رجل الدين المسلم، وخوفاً من الخلط في ذلك الوقت سميت بالكنيسة الإنجيلية، ونظام الكنيسة المشيخية يقوم على اختيار عدد من أعضاء الكنيسة بالانتخاب المباشر ليكونوا مجلس إدارة الكنيسة، ويطلق على كل واحد منهم لقب (شيخ مدبّر) يرأسهم راعي الكنيسة الذي هو (القسيس) ويدعى بلقب (شيخ معلم)، ويقوم هذا المجلس بإدارة شؤون الكنيسة.

١٩ - المجمع المشيخي (الإنجيلي) وسنودس النيل:

يضم المجمع المشيخي الكنائسَ الإنجيليةَ (المشيخية) الموجودة في منطقة معينة، مثل: القاهرة، الدلتا...إلخ، ويتكون من كل قسيسي كنائس المنطقة وأحد الشيوخ (عضو مجلس إدراة الكنيسة) من كل كنيسة ممثلة، أما (السنودس) فهو المجمع الأعلى؛ حيث يضم جميع القسيسين في جمهورية مصر العربية، ومعهم شيخ من كل كنيسة.

٢٠ - صكوك الغفران:

أوراق كانت تصدر من رومة، وكانت الكنيسة الكاثوليكية تبيعها للشعب كمستند يدل على غفران الله لخطاياهم، وكانت حصيلة بيع صكوك الغفران تُستخدم في بناء الكاتدرائية والحروب المقدَّسة. وكان الاعتراض على صكوك الغفران أحد احتجاجات مارتن لوثر ال(٩٥) التي علقها على باب كاتدرائية وتنبرج.

٢١ - رسائل الإصلاح:

رسائل كتبها مارتن لوثر ووجهها للبابا (ليو العاشر) يعبر فيها عن رفضه لممارسات البابا والكنيسة في ذلك الوقت، ويدعوه للعودة إلى الكتاب المقدَّس في إصلاح الكنيسة، وقد رفضها البابا جميعًا.

٢٢ - الحِرمان الكنسي:

ترى الكنيسة الكاثوليكية أنه من سلطانها أن (تَحْرِم) كلَّ مَنْ يخرج على تعاليمها، وتعده (مهرطقاً) وقد حرم البابا (ليو العاشر) مارتن لوثر عام ١٥٢٠م، وبهذا عدت الكنيسة الكاثوليكية مارتن لوثر (محروماً) من أي امتيازات كنسية على الأرض، و (محروماً) أيضاً من دخول السماء.

٢٣ - الكنيسة الإنجيلية اللوثرية:

وهي (الكنيسة الألمانية المصلحة)، التي تكونت على أساس تعليم مارتن لوثر الإصلاحي، وقد ساندت لوثر في موقفه ضد البابا، وحصلوا على الاعتراف بهم ككنيسة من المجلس الإمبراطوري (الرايخ) عام ١٥٢٦م.

٢٤ - إقرارات الإيمان:

وهي صياغة لما تعتقد به الكنيسة في كل عصر من العصور، أو

عندما تواجه الكنيسة هرطقة معينة، وهي تعبر عن تطور إيمان الكنيسة عبر العصور، ويمكن الرجوع إليها لتثبيت الإيمان، وأحيانا تُردّد في الكنيسة في أثناء العبادة.

٢٥ - العَشَاء الربانيّ:

من أهم الفرائض التي يمارسها المسيحيون في الكنيسة لذكرى (العشاء الأخير للسيد المسيح) مع تلاميذه (حوارييه)، ويتكون من خُبْزٍ وخَمْرٍ، وتؤمن الكنائس التقليدية بأن صلاة الكاهن على الخبْزِ والخمْرِ يحوّلهما إلى (جسد ودم المسيح) بصورة حرفية، بينما يؤمن البروتستانت أن هذه الفريضة مجرد ذكرى تعبّر عن حضور المسيح و (التغذي به روحياً)، ولا يحدث أي تحول للخبز والخمر بعد صلاة القسيس.

٢٦ - الكاهن والأسقف والبابا:

رُتَبٌ كهنوتية تُوجَد في الكنائس التقليدية (الأرثوذكسية والكاثوليكية)، وهم يمارسون أسرار الكنيسة السبعة: (المعمودية، الاعتراف، العشاء الرباني، الميرون والزواج...إلخ)، ويرأس (الكاهنُ) (الأسقفَ)، ثم يرأسهم جميعاً البابا (البطريرك).

٢٧ - القسيس:

وظيفةٌ كَنسِيَّة تُعطَى لراعي الكنيسة في الكنائس الإنجيلية المُصْلحة، ولا تُعد رتبة كهنوتية، فالكنائس المصلحة تؤمن بكهنوت جميع المؤمنين، وهي وظيفة تنظيمية، والقسيس لا يُعد أعلى من أفراد الشعب، إلا أنه كواحد منهم تفرَّغ -كلَّ الوقت- للتعليم الديني داخل الكنيسة، ويرأسه (المجمع) الذي يضم جميع القسيسين، ويتم فيه اتخاذ القرارات الإدارية بأغلبية الأصوات.

٢٨ - الشمَّاس:

هي وظيفة إدارية لمعاونة الكهنة في الكنائس التقليدية، ولمعاونة القسيس والشيخ في الكنيسة الإنجيلية، حيث يهتم الشمامسة بالأمور المالية.

٢٩ - الخلاص: Salvation

وهو مصطلح لاهوتي مسيحي يعني خلاص الإنسان من خطاياه بعلاقة صحيحة مع الله، وذلك عن طريق قبول عمل المسيح لأجل البشرية؛ بموته على الصليب لأجل مصالحة الإنسان الخاطئ مع الله. ولذلك فطرفا العلاقة هنا هما: (الله) من جانب، والإنسانُ من الجانب الآخر. وعملُ المسيح يحقق تصالحَ الإنسانِ مع الله، وهكذا يتم خلاصُ مَنْ يؤمنون؛ وهي الفكرة الأساسية التي تقوم عليها المسيحية.

٣٠ - الآب والابن والروح القدس:

هذه الأقانيم الثلاثة تعبر عن الله الواحد في المسيحية: الآب هو الله (الذات الإلهية) والابن هو (الكلمة) التي نطق بها الله فَخَلَقَ العالَمَ...إلخ، والروح القدس هو روح الله، وهؤلاء الثلاثة هم واحد: الله والكلمة والروح القدس، وتتم باسمهم جميع الفرائض في الكنائس.

٣١ - ضد المسيح: Anti Christ

هو تعبير ذكره (بولس الرسول) في رسالته إلى كنيسة تسالونيكي؛ إشارة إلى (نهاية العالم)، حيث سيظهر (ضد المسيح) هذا في آخر الأيام، مؤيَّداً من إبليس ليحاول تدميرَ الكنيسة، وسوف يقوم بمعجزات خارقة حتى إن بعض المؤمنين بالمسيح ينقادون إليه، ثم يظهر المسيح بقوة في النهاية ليدمره.

٣٢ - الإكليروس والعلمانيون:

الإكليروس لقب يُطلق على جميع من يَشْغلون رتباً كهنوتية في الكنائس التقليدية، في مقابل العلمانيين؛ وهم باقي أفراد الشعب الذين ليس لديهم مثل هذه الرتب، وكلمة (علماني) تعني: ليس كاهناً، ولا تعني الإلحاد والماديات كما يطلق على المصطلح اليوم.

٣٣ - الكنيسة المنظورة والكنيسة غير المنظورة:

يقصد بالكنيسة المنظورة الكنيسةُ كمؤسسةٍ معروفة في المجتمع تتمتع بنظام وإدارة معينة، أما الكنيسة غير المنظورة فهي جماعة المؤمنين في كل العصور؛ سواء أكانوا الذين ينتمون للكنائس أو لا ينتمون؛ أي الكنيسة التي لا تعرفها عيونُ البشر لكنها معروفة لدى الله؛ أي المؤمنون الحقيقيون من كل البشر.

٣٤ - التجديد والميلاد الثاني:

مصطلحات مسيحية تعني (التوبة)، أي تجديد الإنسان من خلال خلع الصفات القديمة الشريرة والتحلي بصفات جديدة صالحة، ويعبّر عن ذلك أيضاً بالولادة الثانية؛ أي الولادة من جديد، وهذه الولادة تتم بعمل الروح القدس في قلب الإنسان.

٣٥ - الكنيسة الإنجليكانية:

وهي الكنيسة المصلحة الإنجليزية، فإذا كانت الكنيسة المُصْلِحة في ألمانية أُطلق عليها اسم الكنيسة (اللوثرية)، وفي سويسرة اسم الكنيسة (المشيخية المُصْلحة)، وفي اسكتلندة الكنيسة (المشيخية)، ففي إنجلترة أُطلق عليها اسم الكنيسة الأنجليكانية، وتعرف خارج إنجلترة باسم الكنيسة الأسقفية.

أهم المدارس
في تفسير الكتاب المقدس

توجد عدة مدارس لتفسير الكتاب المقدَّس، أهمها مدارس التفسير الرمزي، والتفسير الحرفي، والتفسير التاريخي الروحي المعاصر الملتزم بالنص.

أولاً- مدرسة التفسير الرمزي:

تعتمد هذه المدرسة على الرمز في التفسير. فمثلاً إذا كان موسى النبي صاعداً إلى الجبل فهذا الجبل هو (الحكمة)، وإذا كان قد رأى العليقة (الشجرة المشتعلة بالنار) فهي (نار المعرفة الإلهية)، وإذا كان قد خلع نعليه فقد خلع (الجهل البشري)... وهكذا.

ولا شك أن تبني مثل هذه المدرسة يُفقِدُ كلماتِ النصِّ الدينيِّ مضمونَها؛ ذلك لأن المفسر يجتهد في الوصول إلى الرمز، وهذا لا يمنع مفسراً آخر أن يجتهد في تفسير النص برموز أخرى، **فلا توجد قاعدة** ضابطة للرمز، هذا فضلاً عن أنه إذا كان لكل حَدَثٍ رمزٌ فما هو مضمون ومعنى الحدث الأصلي؟ فهل كل العلاقات والأفكار والبناءات اللغوية (قِصَّة - مَثَلَ - تعليم) لا يعني شيئاً في أصله، ولا يمكن فهمه إلا من خلال رمز؟ وأخيراً؛ عندما نرمز لكل حَدَثٍ أو كلمة فسوف نجد أنفسنا في النهاية وقد ابتعدنا عن المضمون أو المعنى الإجمالي أو الهدف الذي يريده النص، بل نجد أنفسنا أمام معانٍ كثيرة عديدة ومتنوعة، بل ربما متناقضة في النهاية، ولهذا فنحن لا نتبع هذه المدرسة في التفسير.

ثانياً- مدرسة التفسير الحرفي:

وهذه المدرسة تعتمد على حرفية النص في زمانه، ويعتمدون في تفسيرهم على (ظاهر النص)، وهكذا يفسرون النصّ حرفياً دون رجوع للخلفية التاريخية للنص (أسباب وظروف تدوين النص)، ودون إقامة حوارٍ حيٍّ بين تفسيرهم والعصر الحاضر، فهم يريدون تطبيق النص الديني بصورة حرفية، والعصر الذهبي بالنسبة إليهم هو الكنيسة في القرن الأول وعصر الرسل؛ لذلك فهم يفهمون (مُلْك المسيح على الأرض) على أنه ألف عام حرفية، وظهور (ضد المسيح Anti Christ) بمعنى حرفيٍّ؛ فمنهم من يقول: إنه بابا الكاثوليك، ومنهم من يقول: هذا، ومنهم من يقول: ذاك، وعندما يتحدث يوحنا في سفر الرؤيا عن (الوحش) ورقمه (٦٦٦) يجتهدون في معرفته، فمنهم من قال: إنه هتلر، ومنهم من قال: إنه شخصية أخرى .....إلخ، بل يطبقون كلمات بولس الرسول: "لتصمت نساؤكم في الكنيسة" حرفياً، و "المرأة فلتغط شعرها..."، وهكذا.

كل هذا دون رجوع للخلفية التاريخية والأسباب الثقافية والاجتماعية المحيطة بهذا النص أو ذاك، وأيضاً دون إقامة حوار فعّالٍ مع العصر الذي نعيش فيه.

ثالثاً- مدرسة التفسير التاريخي الروحي الملتزم بالنص:

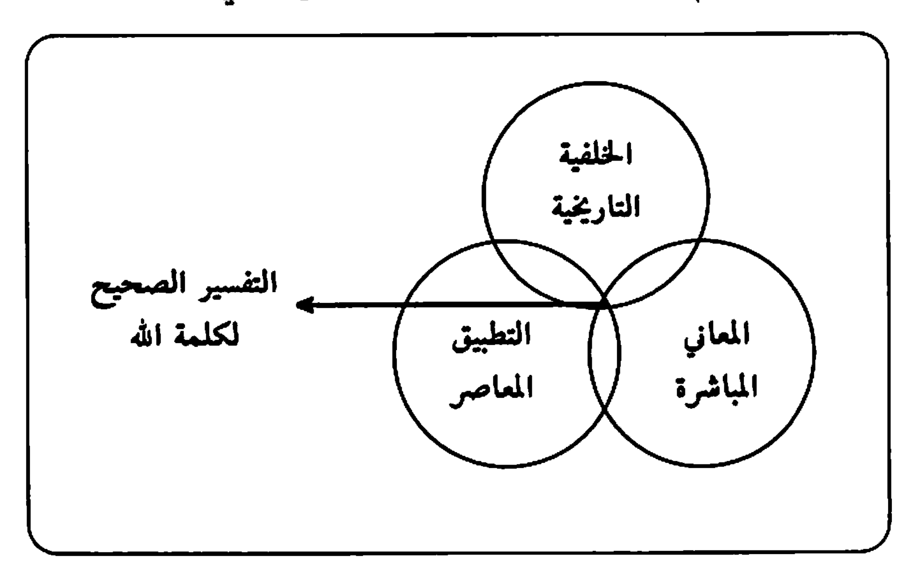
وهذه المدرسة تعتمد على الإجابة عن أسئلة ثلاثة:

١- ما هي ملابساتُ وخلفيةُ النَّصِّ (الخلفية التاريخية للنص)؟

٢- ما هو التفسير اللغوي لكلمات النصّ: معاني الكلمات المباشرة والرسالة الروحية المباشرة منها؟

٣- ماذا يعني هذا النص بالنسبة إلي هنا والآن؟ (أي التفسير المعاصر الذي يجيب عن أسئلة العصر).

ويمكن أن نفهم هذه المدرسة من خلال الشكل التالي:



وهذه المدرسة هي التي نتبناها في تفسيرنا للنصوص الدينية، ولا شك أن تعدد المدارس أَوْجَدَ لبساً واضحاً في فهم الكتاب المقدَّس. ومن أهم القضايا الشائكة في هذا الشأن قضية (مُلك المسيح)؛ إذ يؤمن أصحاب المدرسة الحرفية أنه لكي يأتي المسيحُ ثانيةً لابد أن تقوم معركة تدعى (هرمجدون) بين إسرائيل من جانب وجميع دول العالم من الجانب الآخر، وعندما تبدو هزيمةُ إسرائيل في الأفق يتدخل المسيح بالقوى الطبيعية (زلازل - براكين - سيول..إلخ) وينتصر لإسرائيل، وهنا (يأتي المسيح في مجده)، ويعترف به اليهود ويرجعون إليه، حيث يملك على الأرض من فلسطين لمدة ألف عام، وفي هذه الأعوام الألف يُنزع الشرُّ من نفوس البشر ووحوش البرية، وفي نهايتها تأتي (الدينونةُ النهائية)، وهم يعتمدون في ذلك على بعض النصوص من هنا وهناك، دون أن يكون هناك رابط بينها، من العهد القديم والعهد الجديد، نصوصٍ قيلت عن مُلْك داوود وسليمان الحرفيين، ونصوصٍ قيلت عن مُلْكِ المسيح الروحيِّ،

ويأخذونها من سياقها ويطبقونها حرفياً لتنتج في النهاية مُلْكاً عسكرياً مبنياً على الدماء، حيث سوف يهلك في معركة هرمجدون ثلثا العالم.

أما أصحاب التفسير التاَريخي الروحي، فيردون كلَّ نصٍّ إلى أصله، فإذا كان هناك نصٌّ يتحدث عن داوود أو سليمان فيجب أن نفهمه في موقعه وفي قرينته، وعندما نتحدث عن مُلك المسيح فلا بد أن تُتبع المبادئ التي تحدث فيها المسيح عن ملكه فقد قال: "مملكتي ليست من هذا العالم"، وإن ملكه الحقيقي هو على قلوب وأفهام البشر...إلخ.

وهنالك جماعة من المسيحيين يتبنون التفسير الحرفي للكتاب المقدس، عن مُلْك المسيح حرفياً ألف عام من فلسطين، كما أن المحافظين الجدد الذين يريدون أن يهيمنوا على العالم ينادون بالتفسير نفسه.

وهكذا نجد أن أصحاب هذا التفسير يتعاملون مع مشاريعَ حضاريةٍ مستقبليةٍ؛ مثل: تعضيد دولة إسرائيل، ومثل فرض الهيمنة الأمريكية على العالم ... وهكذا، وتثور هذه المشكلة في الوقت نفسه الذي يتعامل فيه أصحاب التفسير التاريخي الروحي المعاصر مع مشاريع حضارية مستقبلية، من خلالها يصبح العالم أكثر إنسانيةً ومحبةً وتوافقاً وقبولاً للآخر، ويعارضون الهيمنة الأمريكية ويرفضون غزوَ العراق، وتُمثِّلهم الكنائس الكبرى في الولايات المتحدة الأمريكية وأوربة والأغلبيةُ الصامتة من الشعب المسيحي في العالم.

الفصل الأول
لماذا البحث في العلاقة مع الآخر هنا والآن؟

لا شك أن طرح العلاقة مع الآخر بهذه القوة في هذه الأيام يعلن عن دوافع متعددة دفعت برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية ليتبنَّى اختيار هذا الموضوع مجالاً للبحث الأكاديمي النظري الجادّ، وهناك عدة أسباب، من وجهه نظري، أود أن أعرضها كالآتي:

أولاً- صراع الحضارات:

منذ أن كتب المحلِّل السياسي المعروف وأستاذ الجامعة صموئيل هنتنجتون مقالَه عن صراع الحضارات، ثم أعقبه بكتاب ضخم في الموضوع نفسه، والحديثُ عن هذا الأمر لا يتوقف، فلقد كان هذا الكتاب يعبر عن إشكالية حقيقية مطروحة على الساحة بعد سقوط الاتحاد السوفييتي، حيث تغيرت موازين القوى وأصبح الغرب في ناحية والعالم الإسلامي في ناحية أخرى، ثم الصين والهند واليابان (الحضارة الآسيوية) في ناحية ثالثة، وهذه النظرية تقسم العالم إلى الحضارة الغربية من ناحية، والمقصود بها الولايات المتحدة الأمريكية خاصة، وباقي العالم من ناحية أخرى، ولقد تبنى هذه النظريةَ المحافظون الجددُ الذين أتوا إلى الحكم مع جورج بوش الابن، وكانت أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١ هي الدافعَ الظاهريَّ لتطبيق هذه النظرية. وهؤلاء يقولون إن منطلقهم الأساسيَّ في صدام الحضارات هو مصلحة أمريكة العليا؛ سواء في الحاضر أم في المستقبل، وهم يرون أن الإسلام السياسي هو العدو الجديد للإنسانية

والديمقراطية، وأن الصِّدام لا مفرَّ منه، ويعتقدون أن الحرب العالمية القادمة ستكون بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية. ومن توصياتهم:

(أ) دعوة لاستيقاظ الغرب لكي يدرك الخطرَ الذي يهددهم من قِبَل الإسلام والمسلمين.

(ب) أن الإسلام سوف يغزو أمريكة من خلال المهاجرين المسلمين والزوّار؛ لذلك هم يدعون الحكومةَ الأمريكيةَ لمنع المزيد من هجرة المسلمين، ووضع المسلمين الموجودين في أمريكة تحت المراقبة باعتبارهم متطرفين.

(ج) أن تقوم الولايات المتحدة بتحرك استراتيجي -كما حدث ضد الاتحاد السوفييتي من قبل- لإجهاض هذه الدعوة الصادرة من الآخرين لهزيمة الغرب، بل تجب محاربتهم وهزيمتهم.

وأمام هذه الإشكالية كان علينا أن نبحث في مفهومنا عن الآخر.

ثانياً- العولمة والبحث عن قيم عالمية مشتركة[١]

من المعروف أن كل حضارة تأسست على قِيَمِ دينٍ من الأديان؛ فالحضارة الغربية أُقيمت على الإيمان المسيحي، بينما أقيمت الحضارة الإسلامية على قيم الدين الإسلامي، والحضارة الهندوسية على الديانة الهندية، حتى الحضارات القديمة أقيمت على أديان. فمثلاً الحضارةُ الفرعونيةُ قامت على الديانة المصرية القديمة، وهكذا كانت الحضارة اليونانية ...إلخ. وبالتأمل في القيم التي تقدمها الحضارات نجد أنها (قيم مشتركة)؛ فقيمُ الحبِّ والصدق والكرم والشرف والأمانة هي قيم كلِّ

(١) إكرام لمعي د. القس، من مقال بالأهرام، فبراير ٢٠٠٤.

الأديان والحضارات؛ ومن هنا تنطلق دعوة (العولمة)، والتي تنادي بأنه يمكن أن تنخرطَ الكرةُ الأرضية بكاملها في حضارة إنسانية واحدة، وذلك إذا استطعنا أن نجمع كل هذه القيم المشتركة التي لا خلاف عليها في جميع الحضارات، وهنا تتحقق دعوة أن (التكنولوجيا ألغت الجغرافيا)؛ أي المسافات بين الدول، و (ألغت التاريخ)؛ أي الخلفيات الحضارية، و(ألغت الأيديولوجيا)؛ أي العقائد الجامدة أو ما يسمى الـ (DOGMA)، فقد أتت العولمة بكل ما هو (مشترك) في هذه الأيديولوجيات لتصبح حضارة إنسانية واحدة، وعندما نقرأ مثل هذا الكلام نجده يبدو منطقياً وسهلاً بل كأنه يحل جميع المشاكل العرقية والجنسية والثقافية في ضربة واحدة، إلا أنه رغم السلاسة والمنطقية الظاهرة على هذه النظرية إلا أننا لنا عليها عدة ملاحظات:

١- أن قيم الحضارات الحالية لا تنطبق بشكل كامل مع قيم الدين الذي أقيمت على أساسه:

وهذا لسبب بسيط ومنطقي جداً؛ وهو أن الدين وحي سماوي من الله، أما الحضارات فهي نقاط التلاقي بين وحي الله ونشاط الإنسان في مكان وزمان معينين، فعندما يلتقي الوحي الإلهي مع بشرٍ يعيشون في إطار الزمان والمكان تتكون الحضارة التي تتلون بعاداتٍ وتقاليدِ ولغةِ وثقافة هؤلاءِ البشرِ؛ ولذلك نجد أن مسيحية الشرق تختلف تماماً عن مسيحية الغرب، وأن (الإسلام البدويًّ) يختلف تماماً عن (الإسلام الحضريّ)، بل إن مسيحية القرون الوسطى تختلف عن مسيحية اليوم؛ وإسلام القرون الأولى يختلف عن الإسلام اليوم، وذلك لأن هناك مستجدّاتٍ في الحضارة؛ من تقدُّم في العلوم والتقنية ووسائل المواصلات والإعلام ...إلخ، أدت إلى الحاجة إلى اجتهادات جديدة حتى يستطيع الدين أن يتفاعل مع هذه المستجدات في الحضارة الحديثة، وهكذا لا يمكن مقارنة

أي دين في بداياته مع ما يحدث اليوم إلا في أن الجذور واحدة مضافاً إليها الخبرات التاريخية والاجتهادات الفقهية ....إلخ؛ وبناء على ذلك لا نستطيع القول: إن الحضارة الغربية تعبِّر تعبيراً صحيحاً ومطلقاً عن الحضارة المسيحية، فمثلاً لم تكن الحروب الصليبية ولا محاكم التفتيش في الماضي ولا الإباحية الأخلاقية في الحاضر من نَبْعٍ صحيحٍ للإيمان المسيحي، بل إن الحضارة الغربية تطرَّفت إلى حدِّ رفضِ الله في الدول الشيوعية، فلا شك أن هذه الدول أخذت بعضَ القيم المسيحية من مثل العدالة والمساواة وإتقان العمل ...إلخ، وذلك بحكم نشأتها في الحضارة الغربية، في الوقت الذي رفضت فيه اللاهوتَ (الفقه) المسيحي، ومع ذلك فهم يعيشون الحضارة الغربية بكل أبعادها، فهل الشيوعية تعبر عن المسيحية؟ وكذلك يمكن القول: إن الحضارة الإسلامية لا تعبر تعبيراً صحيحاً عن الدين الإسلامي؛ كفقهاء الإرهاب الذين ينادون بالعنف الذي لا يميز بين رجل وامرأة وبين طفل وعجوز، على أنه صحيح الدين، وهو ما لا يقره دينٌ في العالم، بل ترفضه حتى القيم الإنسانية، وكذلك أولئك الذين يرفضون المَدَنيَّة الحديثة أو ينظرون إلى المرأة نَظْرَةً دُونية....إلخ.

ولعلنا نسأل: ترى ما هي الحضارة الإسلامية الصحيحة التي تعبر عن صحيح الدين الإسلامي؟ هل هي حضارة الخليج العربي الإسلامي أم حضارة مصر والسودان أم حضارة دجلة والفرات أم حضارة خراسان (تركية وإيران ... إلخ)؟ إننا هنا أمام حضارات مختلفة في الشكل والتوجه واللغة والخلفية... إلخ، وكلها تتحدث عن حضارة إسلامية، فهل هذه الحضارات جميعها -وفي كل أحوالها- تعبر عن الدين الإسلامي الذي أقيمت على أساسه؟ وإذا كنا لا نستطيع أن نحكم على حضارة معينة مهما كانت على أنها تعبر عن الدين الذي قامت على أساسه، ولا حتى أن نجمع الاختلافات الثقافية داخل الحضارة الواحدة التي أقيمت على دين واحد في صياغةٍ واحدة أو قيم مشتركة واحدة، فكيف نجمع الحضارات جميعاً؟

٢- أن العالم لا يعيش مكاناً محدداً ولا زمناً بعينه:

وهذا يعني أن هناك ما يسمى بالزمن الواقعي والزمن الموضوعي، فالزمن الواقعي هو التاريخ الفعلي الذي نعيش فيه، فالعالم كلُّهُ واقعياً وفعلياً يعيش بدايات القرن الحادي والعشرين، أما موضوعياً فهناك بلدان تعيش في بدايات القرن العشرين وأخرى ما زالت في القرن التاسع عشر وثالثة في الثامن عشر... وهكذا، وذلك رغم أننا نعيش زمناً واحداً؛ إلا أن الاختلافات الثقافية والأخلاقية والمادية ضخمة جداً، والذي يصنع هذا الفارقَ الزمنيَّ في الرؤية الموضوعية للشعوب هو المكانُ؛ أي مكوناتُ وحضارةُ المكان وقدرةُ سكانه على تسخير الطبيعة وعملُهم الدؤوب لأجل العلم والتحضر ...إلخ، لذلك رغم سقوط المسافات إلا أننا لا نستطيع القول: إننا نعيش في مكان واحد، أو إن العالم أصبح قرية صغيرة بهذا المفهوم البسيط، فمنا من يعيش القرن الحادي والعشرين ومنا من يعيش القرن الخامس عشر. وبنظرة سريعة إلى نشرات الأخبار التي تنتقل في هذه الأيام بسهولة ويسر بين خبر في أمريكة أو اليابان، ثم حديث عن الهند أو جماعاتٍ تحيا في إفريقية، ثم تجولٍ في أوربة والدول الإسكندنافية، ثم تجد نفسك في باكستان وأفغانستان وبنجلادش.. وهكذا، تشعر وكأنك لا تنتقل من مكان لآخر عبر الأثير بل من زمن لآخر، بل تحس بأنك ركبت آلة الزمن التي تحدث عنها أحد الروائيين في خيال خصب يتصوّر أن الذي يركبها تعود به إلى الوراء فيكون غريباً في تصرفاته وملابسه وتوجهاته، وهو ما حدث مع أهل الكهف بعد أن استيقظوا من سُباتهم العميق الذي امتد مئات السنين. وهكذا ينقلنا التلفاز من حضارة إلى أخرى في ثوانٍ فلا تصدق عينيك؛ لأنه من المستحيل أن يكون هؤلاء البشر يعيشون في زمن واحد أو معاصرين لبعضهم بعضاً، وإذا كان الأمر كذلك فكيف نستطيع القول: إنه يمكن عملُ مصالَحةٍ بين (القيم المشتركة)؟ فأين هذه القيم المشتركة؟ وإذا فرضنا أن هناك (قيماً مشتركة)

فلا شك أنها تُفهم من حضارة إلى أخرى بطريقة مختلفة، فقيمة (العدالة) في العالم الثالث تختلف تماماً في تفسيرها عن العالم الأول، فالعالم الثالث يتحدث أن (المساواة في الظلم عدل)، ويتحدث عن (عدالة عمياء) نظرياً، أما عملياً فالذي يملك المال فوق العدالة، ولقد تداخل مفهومُ (العدالة) مع الفقر والحاجة والفاقة...إلخ؛ ولأن البشر قريبون من بعضهم بعضاً لذلك أصبحت (العدالة) شخصية وليست موضوعية، ولقد اتفق المجتمع على ذلك، فلا تجد أحداً يشكو من هذا. ففي بعض المجتمعات عندما لا تحترِم إشارات المرور أو تَكْسر قانوناً من القوانين فأنت صاحبُ سلطانٍ، وخضوعك للقوانين يعني أنك إنسان ضعيف لا حول له ولا قوة، وهكذا أصبح الخضوع للقانون دليلَ ضعفٍ وسكينة، وليس دليل قوة كما هو في العالم الأول. وهكذا نجد أن مفهوم (العدالة) يختلف تماماً من حضارة إلى أخرى مع أننا نعيش زمناً واحداً، وهكذا أيضاً مفاهيم أخرى، مثل: مفهوم الصدق والحب وقيمة العمل...، وبذلك نجد أنه من الصعب الحديث عن (عالم واحد) يتفق فيه على قيم إنسانية واحدة، لأننا ببساطة لا نعيش زمناً واحداً.

٣- أن تسلسل القيم يختلف من حضارة إلى أخرى:

ولا تقتصر المشكلة هنا فقط على مفاهيم القيم واختلافاتها من مكان إلى آخر، لكنها أيضاً تتضمن اختلاف ترتيب وتسلسل القيم من حضارة إلى أخرى، فلو قلنا مثلاً إن قيم الحضارة الغربية تُرتَّب كالتالي: أولاً- الحب، وثانياً- الصدق، ثم الكرم فالشجاعة وأخيراً الشهامة، فإننا نجد أن الترتيب ينقلب رأساً على عقب في حضارتنا الشرقية. وإن اتفقنا على القيم نفسها، فالقيمة العليا لدينا هي الشهامة، ثم الشجاعة فالكرم فالصدق وأخيراً الحب، وعندما نختار القيمة العليا للمجتمع الغربي مثل (الحب) نجد أن الزوج يمكن أن يغفر لزوجته حتى إذا خانته مع رجل آخر

وصارحته وطلبت منه الصفح؛ ولأن الغفران نتيجة للحب، فهو يقبل ويغفر، ويرى المجتمعُ المحيطُ به في هذا التسامح قوةً وليس ضعفاً، في الوقت الذي يكون من المستحيل أن يحدث هذا في الشرق سواء بين المسيحيين أو المسلمين؛ ذلك لأن قيمة الشرف هنا أعلى بكثير من قيمة الحب، وكذلك قيمة الشهامة والشجاعة، فالذي يغفر خيانة زوجته ليس رجلاً، وهكذا نجد الصورة مختلفة تماماً، فماذا يمكن أن يحدث لو اتفقنا على أن الحب قيمة عالمية؟ والشهامة والشرف قيمة عالمية في الوقت نفسه؟ تُرَى كيف يكون الترتيب؟ ثم إذا تأملنا في قيمة الصدق، فسوف نلاحظ أن ريتشارد نيكسون -وهو من أعظم رؤساء الولايات المتحدة- خسر منصبه لأنه كذب عندما سألوه: هل كنت تعلم أن رجال حزبكم تجسسوا على الحزب الآخر، وردَّ بالنفي. وبعد التحقيقات اكتُشف أنه كان يعلم، وكانت النتيجةُ عزلَه من رئاسة الولايات المتحدة الأمريكية. ونحن نتذكر جميعاً أن الذي أنقذ كلينتون من العزل هو اعترافه بما حدث وعدم تضليله للعدالة، ولذلك لم يقرِّروا عزله؛ لأن الصدق قيمة عليا في الحضارة الغربية، أما الكذب فتضليل للعدالة، ولو أنكر كلينتون لكانت نهايته محتومة. هذا، في الوقت الذي يعد الكذب في الشرق نوعاً من الحنكة السياسية، وما أكثر التصريحات والوعود التي تطلقها قياداتنا، سواء كانت قيادات سياسية أو دينية أو عمالية أو تعليمية، وعندما تبحث وراءها لا تجدها على أرض الواقع. على أن البشر الذين يسمعون هذه التصريحات يعلمون جيداً أنها مبالَغٌ فيها ولكنهم يقبلونها كما هي، بل يهتفون لكل من يضع تصريحاته في قالَبٍ لُغويٍّ مؤثر. كل ذلك لأن الصدق قيمة عليا هناك، بينما هي هنا في موقع متأخر في مسلسل القيم.

وبناء على ذلك نستطيع القول: إن حُلم العولمة الذي يذيب البشرية كلها في صياغة واحدة بقيم إنسانية مشتركة من المستحيل تطبيقه؛ ذلك لأننا لا نعيش زمناً واحداً، ولا مفاهيمَ ولا قيماً إنسانية يمكن الاتفاق

عليها بصورة مطلقة، وإذا فرضنا جدلاً أننا اتفقنا عليها فمن المستحيل أن نتفق على ترتيبها فتنخفض قيمة الشهامة لدينا وترتفع قيمة الكرم لديهم.

وبسبب هذه الإشكالية الصعبة؛ إشكالية العولمة والبحث عن قيم مشتركة نحتاج أن نوضح موقفنا من الآخر.

ثالثاً- الخطاب الديني المتعصب[1]:

من أهم الإشكاليات التي تدفع لبحث الموقف من الآخر، إشكالية الخطاب الديني المتعصب. ويعتمد هذا الخطاب على احتكار الحقيقة وامتلاك الحق، والاحتماء بقُدسية النصّ لكي يعطي الفهم القاصر حصانة، فيهبط بالنص إلى مستواه، بل إنه يقفز فوق تجارب الأمة بما تذخر به من ثروة اجتهادية استلهمتها من الظروف الاجتماعية والتطور، ومن أهم سمات هذا الخطاب:

- **الحديث عن مطلقات:**

فهذا الخطاب يتحدث عن أبيض مطلق وأسود مطلق، خير مطلق وشر مطلق، لذلك فالمنطقة الرمادية غير موجودة؛ أي إن أتباع الدين الذي يقدمه هذا الخطاب هم الذين يحملون الحق، أما الآخرون مهما كانوا فهم يحملون الزيف، وهكذا فكل من ليس من الخير فهو من الشر ويجب احتقاره ورفضه على المستويات كلها.

- **الحديث عن المقدسات:**

بمعنى أن ما يقوله المفسِّر يعضده بآيات مقدَّسة ليعطي انطباعاً بأن الرأي هنا لم يصدر عنه أو عن الواعظ ولكن عن الله، فالله هو الذي

---

(١) إكرام لمعي، جزء من بحث نشر في مجلة رواق عربي (مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، عدد ١٢)، جزء من مقال بالأهرام ٨ مارس ٢٠٠٢.

يقول، ومضمون كلمات الله يقولها الواعظ فمن يجرؤ على المناقشة، وإذا حاول شخصٌ آخر تقديمَ أيِّ اجتهادٍ أو تفسيرٍ مختلفٍ يُعَد كافراً، وكلُّ شخص يكفّر الآخر وينفيه.

■ التركيز على الذات:

ومن أساسيات هذا الخطاب الديني التركيز على الذات والدعوة للانتماء وتعليم المبادئ الأساسية للدين، وهكذا فالتركيز المبالَغ فيه على الذات يعني في مضمونه نفيَ الآخر أو المختلِف، حتى دون هجوم مباشر عليه، وهذا ما يسمونه (التعصب بالحب)؛ فمن كثرة حب الإنسان لدينه يتجاهل الأديان الأخرى دون نية سيئة.

■ رفض الحوار:

فالخطاب الديني له اتجاه واحد من المتحدث إلى المتلقي؛ فهوMonologue وليس Dialogue، وهنا يقوم صاحب الخطاب بتخيُّل الآخر وهو يحاوره، فيثير الأسئلةَ ويرد عليها، ويقوم بتفسير النصوص للآخر بحسب وجهة نظره، وتفسير نصوص دين الآخر المختلف من أكثر الأمور إيلاماً للنفس، فيعد من تعرضت نصوصه للتفسير من جانب الآخر هذا التفسير اعتداء على مقدساته وتشويهاً لكتبه المقدسة؛ مما يعمق الكراهية ويؤجج الصراع.

■ خطاب دعوة للآخر المختلف:

فهو خطاب للآخر لكي يعدِّل من أفكاره وينضمّ لصاحب الخطاب، ولذلك فهو خطاب دفاعي هجومي؛ ففي مرحلة الدفاع يحاول الرد على الخطابات الدينية المطروحة على الساحة والمختلِفة معه، ثم يقوم بعملية هجوم عليها، ولأنه خطاب إقناع ودعوة لذلك فهو يستخدم كل أدوات الإقناع الممكنة.

ولأجل مثل هذه النوعية من الخطاب الديني الذي انتشر بكثرة في عصرنا هذا، نرى أنه من اللازم توضيح رؤيتنا ومفهومنا عن الآخر المختلف.

رابعاً- العلاقة مع الآخر في الفكر الإنجيلي:

يرى كارل براتن في كتابه (لا إنجيل آخر)[١] "أن عالمية إنجيل المسيح وتفرُّده في الوقت نفسه يقفان في مواجهة عالم التعددية الدينية ولاهوتياته"، وهو يرى في يسوع الناصري كلَّ الحق الذي ظهر مرة واحدة وللجميع (once for all) بحدث فريدٍ للعالم كلِّه.

يقدم براتن جداله بطريقة مقاومة للاهوت التعددية الذي يمثله بول كنتر (Paul Kniter) وجون هيك (John Hick)[٢] وآخرون، وهو يعتمد في لاهوته على مبدأ (مركزية المسيح)، ويركز على أهمية خصوصية يسوع الناصري، وهو يرى في هذين المبدأين (المركزية والخصوصية) أهمية كبيرة؛ وأنَّ التخلي عنهما يعني اتّباع إنجيل آخر؛ بل التخلي عن جوهر المسيحية كلها، ويشير براتن إلى لاهوت (كارل بارت) في مركزية المسيح، ويؤكد على نهائية وتفرد وكونية الإعلان الإلهي في يسوع المسيح، بينما يذكّر المسيحيين أن الكنيسة ليست ملكوت الله، كما أن معرفة الله الحقيقية ليست غائبة تماماً عن الديانات الأخرى، وأن تفرد وعالمية الرسالة المسيحية (رسالة الإنجيل) تتطلب من الكنيسة أن تحافظ على إرساليتها وتصونها بنشر الإنجيل، وأن إدراكها لعدم كمالها ككنيسة يحفظها متواضعة وراغبة في التعلم من الآخرين.

وفي جدل براتن نرى أن مسألة (الخلاص) واضحة بالنسبة إليه،

(١) carl Braaten, No other gospel: Christianity among the world's religions, Minneapolis, frotrenpres,1992.

(٢) لاهوتيان معاصران.

أما بالنسبة إلى أصحاب التعددية الدينية فهم يرون أن الخلاص المسيحي هو طريق واحد بين طرق كثيرة ومتنوعة تحقق الهدف نفسه، وهنا يعترض براتن على هذا اللاهوت ويرى أنه ليس هناك خلاص عام، فخلاص الخروج لشعب الله من مصر يختلف تماماً عن خلاص الاستنارة الروحية.

عموماً يبني براتن لاهوته على مبدأ أنه ليس هناك إلا خلاص واحد فقط في مواجهةِ خلاص التعددية، إلا أن المؤمنين بمبدأ التعددية ربما يسألون هذا السؤال: هل يطلب الإنجيل إدراك خلاص واحد؟ وهل هذا الخلاص هو عن طريق يسوع المسيح؟ أم أن الإنجيل يطلب إدراك أن الخلاص المقدَّم عن طريق يسوع المسيح هو للمؤمنين به فقط؟ لو كان الافتراض الثاني هو الصحيح لأصبح خلاص يسوع المسيح للمؤمنين بيسوع المسيح، وخلاص بوذا هو للمؤمنين ببوذا، والخلاص في الإسلام هو للمسلمين، وهنا أيضاً لا يوجد ما يسمى (خلاصاً عاماً) كما يدعي براتن، ولكن براتن لا يسمح للاهوتيين المؤمنين بالتعددية الدينية حتى بهذا الافتراض البسيط. فهذا الافتراض يترك لكل أتباع ديانة معينة الوصول للخلاص بطريقتهم، لكن في الوقت نفسه يؤمن أن طريقته في الوصول للخلاص هي الطريقة المثلى، وهكذا الآخرون، وما عليهم إلا أن يقبلوا هذه الحقيقة البسيطة، أما براتن فهو يرفض هذا ويعلن أن أولئك الذين يبحثون عن الخلاص بطريق غير طريقته غير مقبولين لا من الله ولا منه، وهنا يحدث ما يسمى نفي الآخر المختلف، في حين أن الآخرين لا ينكرون إيمانهم ولا يكفون عن الدعوة إليه على أساس اقتناعهم بأنه طريق الخلاص، لكن في الوقت نفسه يقبلون الآخر المختلف ويحترمون أسلوبه وطريقته في محاولته للوصول إلى الخلاص.

أمام هذه الإشكالية الصعبة كان علينا أن نوضح مفهومنا عن الآخر المختلف.

الفصل الثاني
الكنيسة الإنجيلية بمصر
تاريخها والمرجعية فيها وتأثيراتها

أولاً- تاريخ تاسيس الكنيسة الإنجيلية في مصر ظروفها وخلفية تاريخية عامة:

تعد الكنيسة الإنجيلية في مصر - شأنها شأن كل الحركة الإنجيلية في العالم - من نتاج حركة الإصلاح الديني التي بدأت بصفة خاصة في ألمانية في القرن السادس عشر وشملت باقي أجزاء أوربة، وكان من رواد هذه الحركة الراهب الألماني الأوغسطيني مارتن لوثر ١٤٨٣ - ١٥٤٦، الذي اعترض على بعض ممارسات الكنيسة الكاثوليكية، التي رأى أنها لا تتفق مع تعاليم الكتاب المقدس، (سوف نتحدث عنه بالتفصيل فيما بعد).

وتبع لوثرَ في ذلك الوقت العديدُ من الفئات الداعية للحرية والاهتمام بالتعليم، والمظلومون، مما أضاف إلى حركة لوثر بعدًا آخر هو البعد الاجتماعي والأخلاقي، وكان محور منهجه أنه يجب البحث عن الأسس الإنجيلية لحل المشكلات الاجتماعية والاقتصادية.

وفي الوقت الذي بدأت فيه حركة لوثر في ألمانية ظهر العديد من رجال الإصلاح في أنحاء أوربة؛ في زيورخ بسويسرة ظهر المصلح زونجلي Zwingly، وكالفنCalvin في جنيف، وهما اللذان أسسا مذهبين مختلفين بعض الشيء عن مذهب لوثر في الفكر والعقيدة (سنرجع

إليهما فيما بعد)، ولكنهما بصفة عامة متفقان في المبادئ والأسس الكتابية. وقد أرسى كالفن المبادئ الديمقراطية في الكنيسة بتأسيس مجالس شيوخ الكنائس[١] (مجالس إدارة الكنائس من غير القسوس) وجماعات الشمامسة (للأنشطة الخدمية)، وهكذا بدأ النظام المشيخي في فرنسة سنة ١٥٥٥ ميلادية.

■ **مصر عند بداية العمل الإنجيلي:**

تأسست الكنيسة الإنجيلية في مصر في السنة الأولى لولاية سعيد باشا ابن محمد علي عام ١٨٥٤ م، وكان عمره وقتئذ ٣٢ عاماً، وقد تلقى العلم في فرنسة على يد معلم فرنسي يدعى (كوينج) وأتم تعليمه في مصر، وعمل سعيد ثم إسماعيل من بعده على إنهاء تبعية مصر للباب العالي للدولة العثمانية، وهي السياسة التي اتبعها محمد علي نفسه، ومن هنا نشأ التقارب المصري الفرنسي، وكان أول تعبير عن هذا التقارب في عهد سعيد منحه امتياز حفر قناة السويس لفرديناند دليسبس، وقد وفد الأجانب إلى مصر بأعداد كبيرة سنة ١٨٥٤ م، وفي الفترة من ١٨٥٧ - ١٨٦١ م وفد حوالي ٣٠ ألفاً من الأجانب استقر أغلبهم في الإسكندرية، وأصبحت هناك سلطات متعددة لعدد كبير من قناصل الدول الأجنبية الذين قدروا بسبعة عشر قنصلاً[٢].

■ **الكنيسة الإنجيلية في مصر (المرسلون الأوائل):**

بدأ فكر الإصلاح في مصر على يد مرسلين أجانب من الكنيسة المصلِحة في أوربة، وقد جاء أول مرسل لوثري إلى مصر في ربيع

---

(١) مجلس الشيوخ: هو مجلس إدارة الكنيسة، ويتكون من عدد من الأفراد غير القسوس الذين تنتخبهم الكنيسة للقيام بهذا العمل.

(٢) أديب نجيب: تاريخ الكنيسة الإنجيلية بمصر، ٤٢، ٤٣.

١٦٣٣م وهو بيتر هلينج Peter Hiling، وظل في مصر حتى أكتوبر / تشرين أول ١٦٣٤م.

وفي سنة ١٧٥٠ بدأ العمل المُرْسَلي للكنيسة المورافية، وجاء أول مُرسَل من هذه الكنيسة؛ وهو الدكتور (فريدريك وليم هوكر Frederic W. Hocker) وقام بالخدمة الطبية، ولَحِقَ به (جورج بيلدر G. Pilder) عام ١٧٥٦م، وفي العام التالي لَحِقَ به مرسل آخر وهو (هنري كوسارت H. Cossart). وفي سنة ١٧٥٨م قرر بيلدر وزميله العودة إلى بلادهما وبقي هوكر وحده، ولكنه سافر لأوربة سنة ١٧٦١م؛ ونتيجة لذلك توقَّف العمل المرسلي بمصر لمدة سبع سنوات، حتى جاء هنري دانك H. Danke سنة ١٧٦٨م، وكان دانك شخصية رقيقة ومهذَّبة واشتهر بحبٌ الناس الذين بادلوه الحب، ولكن سرعان ما مَرِضَ، وقررت الكنيسة المورافية وقف عملها في مصر سنة ١٧٨٢م.

وفي عام ١٨١٨م بدأ عمل (الجمعية المُرْسَلية الكَنسية المسيحية) للكنيسة الإنجيليكانية في مصر، عندما بدأ وليم جويت W. Jowett العمل، والتقى ببعض الرهبان والكهنة الأرثوذكس، وقام بتوزيع نسخ من البشائر الأربع باللغة العربية، وفي نهاية ١٨٢٥م، بعثت هذه الجمعية بخمسة مرسلين ألمان هم: صموئيل جوبات Samuel Gobat، ج وليدر G. Wellider، ثيودور مولر Theodor Muller، وليم كرادس William Crades، كريستيان كوجلر Christian Kogler، وحققت هذه الجمعية المرسلية القليل من النجاح.

وجاءت الخطوة المرسلية الجادة في مصر عندما قرر السنودس العام (المجمع المقدس الأعلى) للكنيسة المشيخية المُصْلِحة في شمال أمريكة في اجتماعه في ٢١ مايو/ أيار ١٨٥٣م أن يذهب بعض المُرْسَلين التابعين له من سورية إلى مصر. وفي نوفمبر/ تشرين الثاني ١٨٥٤م وصلت إلى

ميناء بولاق (القاهرة) أول مجموعة من المرسلين، ضمت القس (توماس مكجيو) Tomas Makigue، وقرينته، وبعد ذلك جاء القس بارنيتBarnit في ٢٤ نوفمبر/ تشرين الثاني، وكان يخدم في سورية قرابة عشر سنوات، مما أعطاه خبرة رعوية ودراية باللغة العربية، وفي سنة ١٨٥٦م جاء القس جوليان لانسنج Julian Lansing وقرينته، ومس سارة ديلز Sarah B. Dales سنة ١٨٥٨م، والقس يوحنا هوج John Hogg وقرينته، والقس يونج Yong وقرينته، ومس مرثا مكاون Martha J. Makawn عام ١٨٦٠، وأندراوس وطسن Andraus Watson وقرينته، ومس سارة هارث Sara Harth سنة ١٨٦١م.

والتحم هؤلاء المُرْسَلون مع عامة الشعب، وأتقنوا اللغة العربية، وشاركوا في مظاهر الحياة المصرية، وقد تركز عملهم على بناء منشآت حيوية مثل: المدرسة، المستشفى، الكنيسة.

وفي ١٣ أبريل/ نيسان ١٨٦٠م، تم تشكيل أول مجمع للكنيسة المشيخية في مصر من المُرْسَلين بلغ عدد أعضائه سبعة أعضاء، وتم تنصيب (يوحنا هوج) أولَ قِسٍّ كارِزٍ في المجمع المصري، وتأسست أول كنيسة في مقر الإرسالية الأول في منطقة درب الجنينة بالموسكي بالقاهرة، وضمت سيدةً في عضويتها.

وفي ١٨ أبريل/ نيسان ١٨٧٣م وافقت الكنيسة المشيخية المتحدة على بناء كنيسة وعمارة بالموقع الجديد في الأزبكية، وبلغت تكاليف أساسات المبنى وحدها نحو ١٥ ألف دولار، وهي أول كنيسة مشيخية مصرية خالصة، ومازالت كنيسة قائمة اليوم في الموقع نفسه. وقد تشكل المجمع المشيخي المصري الأول من المرسلين والخدام المصريين وكان عددهم قليلاً، إلا أنه بناء على طلبهم تقرر أن تكون اللغة العربية هي اللغة الرسمية للمجمع، وكان ذلك بداية من ١٨٧١م.

وهنالك ثلاث مراحل مرت بها الكنيسة الإنجيلية، للاعتراف بها رسمياً، يجب الإشارة إليها:

١. الفرمان الهمايوني الصادر في ديسمبر/ كانون الأول ١٨٥٠ بجعل الوطنيين الإنجيليين طائفة قائمة بذاتها في كل بلاد الدولة العثمانية.

٢. الإرادة الخديوية السنية الصادرة في ٤ يونيو/ حزيران ١٨٧٨ بتعيين وكيل للطائفة الإنجيلية بالقطر.

٣. قانون المجلس العمومي الإنجيلي (حالياً المجلس الإنجيلي العام) الصادر تشكيله في أول مارس/ آذار ١٩٠٢ طبقاً للأمر العالي الخديوي.

وهكذا أصبحت الكنيسة الإنجيلية كنيسة مصرية وطنية، ثم في عام ١٩٥٨م أصبحت كنيسة مستقلة إدارياً عن الكنيسة المشيخية في شمال أمريكة[١].

ثانياً - مرجعية الطائفة الإنجيلية وأهم خصائصها:

تستمد الكنيسة الإنجيلية في مصر جذورها من حركة الإصلاح التي تمت في أوربة في القرن السادس عشر، كما ذكرنا من قبل، على يد مارتن لوثر[٢] الذي ولد من أبوين فقيرين في إيزلين أليسكونياEzeline Alexonia بألمانية سنة ١٤٨٣م، وتلقى تعليمه في مدرسة مانسفيلد

---

(١) تقرير الحالة الدينية في مصر ١٩٩٥ ص١٢٢.

(٢) سبقه كثيرون في الدعوة للإصلاح مثل جون ويكلفJohn Wiclef وجون هس John Huss وسافونا رولا Savonarola وجون روكلن John Roclin وإرازموس Erasmos في القرن الرابع عشر وأوائل القرن الخامس عشر، وإن كانت حركاتهم الإصلاحية لم تزد عن كونها مرحلة إعدادية لمرحلة لوثر الإصلاحية.

Mansfield، ثم في مدرسة الآباء الفرنسيسكان في مجدبرج Magdburg، ودرس القانون في الجامعة منذ عام ١٥٠١م، ثم نال درجة الليسانس في الآداب، وبعد عامين نال درجة الدكتوراه في الفلسفة. ثم سُمِّيَ كاهناً سنة ١٥٠٧م، وعُيِّن بعد عام أستاذاً محاضراً بجامعة وتنبرج Wittenburg، واكتشف خلال دراسته وتدريسه لتفسير رسالة رومية[1] حقيقةً هامة صارت، وما زالت، أساسَ الإصلاح (أو الفكر اللاهوتي المصلِح الإنجيلي)، وهي حقيقة (الخلاص بالإيمان)[2] وليس بالأعمال، وإن كانت الأعمال ثمراً من نتيجة الخلاص بالإيمان، وعرفت هذه العقيدة بعقيدة (التبرير بالإيمان)، وصارت هذه الحقيقة محوراً في تشكيل فكر لوثر وزعماء حركة الإصلاح، مما جعله يحتج على الكنيسة الكاثوليكية عام ١٥١٧ م، بعدما واجهَ راهباً من الآباء الدومينيكان يدعى جون تتزل John Ttzel يبيع صكوكَ الغفران. وفي ٣١ أكتوبر/ تشرين الأول من السَّنة نفسها علَّق على باب كنيسة القلعة في وتنبرج Wittenberg وثيقةً تتضمن (٩٥) بنداً، يعترض فيها على بعض الممارسات التي كانت تقوم بها الكنيسة الكاثوليكية في أيامه؛ ومنها بيع صكوك الغفران، والاعتراف على يد كاهن، والآراء السائدة مثل: الكفارة في المَطْهر، وبعض سلطات البابا التي كانت تتيح له التدخل السياسي في شؤون الدولة والحكم. وقد مثَّلت هذه الآراء تحدياً قوياً لسلطات الكنيسة والبابا في ذلك الوقت؛ إذ

---

(١) إحدى رسائل العهد الجديد (الكتاب المقدس).

(٢) الخلاص بالإيمان أحد العقائد الأساسية في الفكر الإصلاحي، والتي تعني أن الإنسان يحصل على رضا الله ليس بالأعمال الصالحة التي يقوم بها، أو من خلال الممارسات الدينية المختلفة، لكن لأنه يضع ثقته في غفران الله وبشخص المسيح بوصفه الشخص الذي يصل عن طريقه إلى العلاقة الصحيحة مع الله إلى الله، أما الممارسات الدينية المختلفة والأعمال الصالحة فتأتي نتيجة للإيمان، وليست وسيلة للحصول على رضا الله.

كان في هذا مراجعة لدور الكنيسة في الوساطة بين الله والإنسان، ولا سيما أن لوثر أضاف إلى الدعوة الأساسية بالرجوع إلى الكتاب المقدَّس أهمية رفضِ احتكار رجال الدين تفسيرَ الكتاب المقدس دون سائر البشر بصورة قاطعة.

أعقب لوثر ذلك بثلاث رسائل أطلق عليها (رسائل الإصلاح)، ولم يجد البابا (ليو العاشر Leo X) إزاء ذلك بُدّاً من إصدار قرار (الحرمان الكنسي) عام ١٥٢٠م ضد لوثر الذي قام بدوره بإحراق قرار البابا أمام جمع من أتباعه، وتبع ذلك محاولات للتدخل السياسي للقضاء على الاضطرابات، فدعا البابا لعقد مجمع في مدينة (ورمز) Worms في يناير/ كانون الثاني ١٥٢١م، وأصدر قراراً بإهدار دم لوثر باعتباره خارجاً عن القانون.

لجأ لوثر إلى أمير سكسونيا Saxonia لحمايته، وأدى هذا إلى ازدياد أتباعه، وإلى قيام الإمبراطور بالدعوة إلى عقد المجلس الإمبراطوري (الرايخ) The Reich في مدينة (سبير) Speer1526م للنظر في قرارات مجمع (ورمز) Worms، وانتهى المجلس إلى إصدار قرار يقضي بحق كلِّ أميرٍ ألمانيٍّ في اختيار المذهب الديني الذي يريده في إمارته.

وكان هذا يعني الاعتراف باللوثرية في ألمانية، وحاول البابا إلغاء هذا القرار بعقد اجتماع آخر لتأييد قرارات مجمع (ورمز) بإهدار دم لوثر، فاحتج اللوثريون الألمان على هذا القرار وأعلنوا رفضهم بالقول: "نحن -في اجتماعنا هذا- نرفض هذا القرار وندعو لحرية الضمير". وتعود تسمية الإصلاحيين بالبروتستانت من هذه الواقعة، ويقول بعضهم إن تسميتهم هذه تعني المحتجين أو المعترضين، لكن معظم الأكاديميين يعتقدون غير ذلك، ودليلهم كما يأتي[١]:

---

(١) من خطاب موجه من د. القس عبد المسيح أسطفانوس إلى سيادة مفتي الديار المصرية الشيخ علي جمعة لشرح مصطلح (بروتستانت) عام ٢٠٠٤ م.

(أ) مدلول التسمية من منطق اللغة اللاتينية:

كانت اللغة اللاتينية في أوربة في عصر الإصلاح في القرن السادس عشر لغة الثقافة، لدرجة أنه عندما ترجم المصلح المشهور مارتن لوثر الكتاب المقدَّس من لغاته الأصلية إلى الألمانية (لغة الشعب) رأوا عمله هذا (بدعة). والكلمة (بروتستانت) تتكون من مقطعين، وهي في اللاتينية pro-testane؛ والمقطع الأول (pro) كما هو في الإنجليزية حتى اليوم يعني (لأجل) أو (لتأكيد أمر)، فالتعبير الشائع Pro and con يعني ما يؤيد (Pro) وما يعارض (con).

أما المقطع الثاني فنجد أن الكلمة اللاتينية tesatio (قاموس اللغة اللاتينية/ الإنجليزية) تعني (تقديم الشهادة)، ومثال ذلك عندما كانوا يستدعون الآلهة لتشهد على ما يقولون، كنوع من التأكيد، وهذا هو المعنى في اللغة اللاتينية عندما استخدمت كلمة (بروتستانت) لأول مرة.

وما زالت قواميس[1] اللغة الإنجليزية تؤيد هذا المعنى، فمثلاً يقول قاموس Webster تحت كلمة (البروتستانت) :Protestant إن الإنجيلي واحد من مجموعة أمراء ومواطنين ألمان ممن قاموا دفاعاً عن حرية الضمير ضد قرار أصدره مجلس مدينة سبيرز سنة ١٥٢٩م، كان المقصود منه وقفَ تقدم الحركة اللوثرية.

(ب) المدلول في دوائر المعارف والدراسات العلمية:

و هذا ما تؤكده تماماً موسوعة (The New Schaff Herzog Religious Encyclopedia)[2]؛ إذ توضح أن ما قدمه (البروتستانت) في مجمع (مؤتمر) سبيرز سنة ١٥٢٩م كان شهادة معبِّرة عن ثباتهم وشجاعتهم حتى

---

(١) قاموس Webster ص ٩٤٦.

(٢) دائرة معارف The New Schaff - Herzog ص ٢٩٠ - ٢٩١.

أصبحت كلمة Protestant في عصر التنوير تعبر عن (نوعية المسيحية التي نادت بالحرية والسماحة).

وفي ضوء كل هذا خصص علّامة معاصر في أحد مؤلفاته[1] فصلاً أشار فيه إلى المفاهيم الخاطئة للبروتستانتية، وأولها اعتبار الإنجيلية حركة احتجاج أو اعتراض، وأكد خطأ هذه الفكرة لأسباب ثلاثة:

أولاً- من الناحية اللغوية فإن الكلمة تعني (الشهادة) و (التأكيد) و (الإعلان بصفة رسمية أمام الجميع).

ثانياً- أن اعتبار البروتستانتية اعتراضاً أو احتجاجاً لا يقدم صورة منصفة لحركة الإصلاح، فإن وقوف المصلِحين ضد أمور محدَّدة، إنما كان نتيجة وقوفهم إيجابياً لمبادئ محددة.

ثالثاً- لا يمكن أن تقوم قائمة لأي حركة على أساس إنكار أو رفض بعض الحقائق، فمبدأ الإيمان بأن (الخلاص بالنعمة) الذي نادت به حركة الإصلاح يعني رفضَ فكرة الخلاص بالأعمال، فالجانب الإيجابي هو الأساس، والسلبي هو النتيجة، فالمناداة بالمساواة بين البشر مثلاً تعني رفض فكرة التمييز العنصري، وليس العكس.

جون كالفن John Calvin (١٥٠٩-١٥٦٤م) مؤسس المذهب المشيخي الإنجيلي:

يعدُّ جون كالفن أهم المصلحين بعد لوثر وإن لم يكن موازياً له. وقد وُلد كالفن في نويون بفرنسة سنة ١٥٠٩م ودرس اللاهوت والقانون، ووضع كتاباً أسماه: (النُّظم المسيحية) أو أُسس الديانة المسيحية Institutes for Christian Religion، شرح فيه العقيدة الكتابية شرحاً

---

(١) كتاب The Spirit of Protestantism تأليف Robert Mc Afee Brown

مفصَّلاً، وهو أول من وضع مجموعة من القواعد والنظم للكنيسة على أساس العقيدة المصلِحة، وقد انتقل في وقت مبكر من مكان ميلاده إلى جنيف حيث جعلها نموذجاً لتطبيق القواعد الإدارية التنظيمية للكنيسة المشيخية، والكنيسة الإنجيلية في مصر تتبع النظام الذي وضعه كالفن. لذلك يمكننا أن نطلق عليها الكنيسة الكالفينية أو الكنيسة المشيخية، والتسمية الأخيرة جاءت من تأسيس كالفن للنظام المشيخي في الكنيسة، والذي بمقتضاه يختار الشعب من بينهم ممثلين لهم؛ وهم (الشيوخ والشمامسة) (أي خُدّام مخصصون للإداريات) لخدمة أنشطة الكنيسة المختلفة وجمع التقدمات، والعناية بالفقراء، وهم الذين يديرون الأمور الإدارية ويرعون الأعضاء، ويختارون شيخاً معلماً هو (القسيس) الذي يعظ ويرأس مجلس الكنيسة.

استمرت خدمة كالفن حتى وفاته عام ١٥٦٤م وصارت الكالفينية حركة دولية، امتدت إلى هولندة وفرنسة سنة ١٥٥٥م واسكتلندة سنة ١٥٦٠م، وبعد ذلك اتجهت إلى إنجلترة ثم إيرلندة وألمانية ومنها إلى أمريكة، ومن هناك جاء العمل الإنجيلي إلى مصر[(١)].

احتفظ كالفن بالنزعة الإنسانية التي كانت سائدة في عصره، ويعتبر المنظِّم الفعلي للكنيسة الإنجيلية البروتستانتية، على العكس من لوثر الذي استغرقه العمل في الإصلاح ومقاومة سلطة البابا، فلم يغير الكثير من النظام الإداري الكاثوليكي.

والذي يتأمل حياة كالفن يجد أنه في أواخر حياته انغمس في الحياة السياسية أكثر من اللازم، وتحدث عن استقلال الكنيسة عن الحكومة؛ وصار للكنيسة الحق في أن تحكم على أخلاق أعضائها وتُصدِر الأحكام بالعقوبات المناسبة، وعلى الدولة والكنيسة أن تتعاونا معاً في تنفيذ

---

(١) أديب نجيب سلامة، تاريخ الكنيسة، ص ١٦.

الأحكام، وكثيراً ما أدّى هذا إلى الخلط بين دوره كمصلح وتورطه في إعدام شخصين؛ هما جروت وميشيل سيرفينوس؛ لأنهما اختلفا معه في بعض المسائل اللاهوتية[١].

وما زالت الكنيسة المُصلِحة تختلف مع الكنائس التقليدية[٢] في بعض النقاط[٣] مثل:

أ - مفهوم الكنيسة:

يعتقد الإنجيليون أن الكنيسة مجتمع من المؤمنين المسيحيين لا توجد طبقات كهنوتية بينهم؛ وهو ما يعرف (بكهنوت جميع المؤمنين)؛ ومن ثم تُنكِر الكنيسة المُصْلِحة (السُّلَّم الهرمي) الذي وضعته الكنائس التقليدية، الذي يقوم على طبقات متدرجة من رجال الدين تنتهي بالبابا.

ب - الكتاب المقدس:

ترى الكنيسة الإنجيلية المُصْلِحة أنَّ الكتابَ المقدَّس هو الدستور الوحيد المعصوم للإيمان والأعمال، وأنَّ لكل مؤمن الحقَّ في تفسيره؛ وذلك خلافاً للكنائس التقليدية التي تؤمن بأن طبقة رجال الدين هم - وحدهم- الذين لهم الحقُّ في تفسير الكتاب.

كما أن الكنيسة الإنجيلية تعطي (الكتابَ المقدَّس) وحده السلطةَ العليا للإيمان والأعمال، خلافاً للكنائس التقليدية التي تؤمن بالتقليد

---

(١) تاريخ الكنيسة - جون لوريمر ص ٢٣٥ - ٢٤٣.

(٢) تعبير (الكنائس التقليدية) يعني الكنائس التي تتخذ التقليد كمصدرٍ معاونٍ لسلطة الكتاب المقدّس، وهي -بصفة عامة- تشمل الكنائس الأرثوذكسية بفروعها والكاثوليكية باتجاهاتها.

(٣) هناك محاولات كثيرة تحدُث للتقارُب في وجهات النظر منذ المجمع الفاتيكاني الثاني عام ١٩٦٥ م.

(كتابات الآباء وسِير القديسين) كسلطة معاوِنة لسلطة الكتابِ المقدَّس، وتؤمن الكنيسة الإنجيلية بأن الكتاب المقدَّس هو سجلٌ لإعلان الله عن نفسه، وموضوعُه الأساسيُّ هو (الخلاص) الذي يقدمه الله بنعمته للإنسان، وتؤمن بأن الكتاب المقدَّس لم يُقصَد به أن يكون مرجعاً علمياً أو كتاباً أدبياً أو فلسفياً، بل إنه سِجلُ تطورِ علاقةِ الإنسان بالله من خلال إعلان الله ذاته للإنسان بالوحي المقدَّس والأنبياء والرُّسل؛ انتهاءً بالسيد المسيح؛ الذي يعدونه الإعلان النهائي لله (كلمة الله) وسبيلَ وصولِ الإنسان لفهم الله والعلاقة به.

وحتى لا يُترك الباب مفتوحاً لكل من شاء أن يفسِّر الكتاب المقدَّس من وجهة نظره الشخصية، صاغت الكنائس الإنجيلية ما يُسمَّى (إقرارات الإيمان)؛ لتكون الإطارَ الذي يتم من خلاله تفسير الكتاب المقدَّس ويقدم ما نؤمن به. وينص إقرار الإيمان الإنجيلي على[1] أن نؤمن بأن (الكتب المقدَّسة -أي كتب العهد القديم والعهد الجديد- هي كلمةُ الله، وكلها موحىً بها، لفظاً ومعنىً، وأن كَتَبَتَها -وهم مسوقون بالروح القدس- كتبوا بمقتضى نعمته، وهي تشهد للمسيح، وأنها قانون معصوم للإيمان والأعمال، والمرجع الأعلى والسلطان الإلهيّ والروحيّ.

جـ- الفرائض والطقوس:

لا تؤمن الكنيسة المُصْلِحة إلّا بفريضتين؛ هما: فريضتا المعمودية والعشاء الرباني، وتتم ممارستهما بأسلوب يختلف عن ممارسة الكنائس التقليدية.

والكنيسة الإنجيلية تؤمن بأن المعمودية، فريضة يتم فيها عادةً سكبُ الماء أو رشُّه على رأس الشخص بعد الصلاة من الراعي، والمقصود بها

(١) إقرار الإيمان الإنجيلي مادة ٣.

إعلان انضمام الشخص إلى جماعة المؤمنين وإشهار الإيمان، وأن المعمودية يمكن أن تتم بالرش أو السكب أو التغطيس، خلافاً لقول التقليديين بأن المعمودية هي غسل الذنوب والخطايا، وبدء الحياة الجديدة في المسيح، فيقولون: إنه بواسطة صلاة الكاهن يَحِلُّ الروح القُدُس في الماء، ويحصل الإنسان المعتمد على الخلاص؛ ولذلك يرون أن المعمودية يجب ألّا تتم إلا بالتغطيس.

أما فريضة العشاء الرباني، والذي فيه يُكْسَرُ الخبْزُ ويشرب الخمر تذكاراً للعشاء الربّاني الأخير الذي تناوله السيدُ المسيح مع تلاميذه قبل الصلب مباشرة، ففيه يصلي الراعي أو أحد الشيوخ على الخبز ثم يكسره ويوزعه ثم يصلي مرة أخرى على الخمر ويتم توزيعها، وهذه الفريضة تتم تذكاراً لموت المسيح؛ وهو الإعلان المستمر عن حصول الإنسان على (الخلاص) الذي تحقَّق بموت المسيح. والكنائس التقليدية تؤمن بأن الخبْز يتحول إلى جسد المسيح حقيقةً، وأن الخمر يتحول إلى دم المسيح حقيقةً بواسطة صلاة الكاهن، وأن كلَّ مَنْ يأكل الخبز إنما يأكل جَسَدَ المسيح، ومن يشرب الخمر يشرب دم المسيح، أما الكنيسة الإنجيلية فيتم التناول بالمفهوم الروحي والرمزي للعشاء الرباني، وتسعى نحو تجريد الفرائض الروحية من المفاهيم المادية والحسية.

ويقول إقرار الإيمان الإنجيلي(١): "نؤمن بأن المعمودية هي الفريضة التي بها يُشهِرُ الإنسان عضويته في الكنيسة، وفيها إشارة إلى الاتحاد بالمسيح، وأن ممارستها تكون قانونية سواء أجريت بسكب الماء على المعتمد أو رشّه به أو بتغطيسه فيه. ونؤمن بأن العشاء الرباني هو فريضة الشّركة مع المسيح التي فيها يقدم الخبز والخمر تذكاراً له، والذين

---

(١) إقرار الإيمان الإنجيلي مادة ٣٠.

يتناولونها بالإيمان يشتركون في جَسَدِ الربِّ يسوع المسيح ودمه بكيفية روحية لبنيانهم في النعمة".

ومما يدعو إلى التفاؤل أن القرن العشرين قد شهد محاولات شتى للاتفاق حول صياغة مشتركة للفرائض المسيحية من خلال (مجلس الكنائس العالمي)، خصوصاً لفريضتي العشاء الرباني والمعمودية، واستمرت هذه المحاولات أكثر من خمسين عاماً من البحث والمراجعة، وقد بدأت (بالمؤتمر الأول للإيمان والنظام) في لوزان Lausanne عام ١٩٢٧م، ثم أكرا Accra عام ١٩٧٤م، وفي بنجلور Bngalore عام ١٩٧٨م، وفي ليما Lima عام ١٩٨٢م.

ونصُّ بيان ليما يُظهر التقاربَ اللاهوتيَّ بين الكنائس المختلفة حول مفهوم المعمودية والافخار ستيا (العشاء الرباني)، وفي هذا البيان (بيان ليما) تم الاتفاق على أن تعترف كنائس العالم بمعموديات بعضها بعضاً، وإن كان قد أعطى أهمية للتغطيس كنموذج لمشاركة المسيحيّ في موت المسيح ودفنه وقيامته(١).

ولقد نصَّ بيان ليما على أهمية العشاء الرباني وسيلةً للشكر ولذكرى المسيح والاتحاد به، وأن الجميع متفقون على أن الإيمان مطلوب لتمييز جسد المسيح ودمه(٢).

ويُعدُّ بيان ليما من أهم مظاهر الاعتراف بالآخرين من الكنائس المختلفة، فهو اعتراف الكنائس بعضها ببعضٍ وأيضاً بسرّيِ الافخار ستيا (العشاء الرّبّاني) والخدام.

---

(١) المقطع الثامن عشر من بيان ليما (مجلس الكنائس العالمي) جنيف ١٩٨٢.
(٢) بيان ليما ١٣.

ثالثاً- التأثير الاجتماعي والديني للحركة الإنجيلية:

كان للوثر تأثير هام في الثورة التي قام بها الفلاحون، والتي كانت حركة سياسية بدأت في سنة ١٥٢٤م؛ نتيجة الظلم المتزايد الواقع من الأمراء على العمال والفلاحين. وفي الواقع كان ثمَّةَ ظلم شديد على كل طبقات الشعب من الكهنة والأمراء وأصحاب الأراضي المرفَّهين، وهكذا "ساهم لوثر في إعادة تشكيل فكر المقهورين من السلطة الروحية والمدنية، وحثَّ الرجلَ العاديَّ على أن ينتقد ويعبِّر عن رأيه، ولقد ترجم المظلومون مبادئ لوثر الروحية إلى مصطلحات سياسية واقتصادية واجتماعية، وتطلَّعوا إليه زعيماً لهم، وقد قام بهذا الدور خيرَ قيامٍ؛ حيث قام بنفسه بتحذير اللوردات من التمادي في جرائمهم وعنفهم، وكان من مطالب الفلاحين حقُّ الانتخاب، والإعفاء من الضرائب، وإلغاء عبودية الفلاحين، وحق الصيد وغيرها، وعندما رأى لوثر تطرف هؤلاء الفلاحين وميلَهم إلى القتل والسلب والنهب لتحقيق مطالبهم تخلَّى عنهم ونادى بسحق ثورتهم؛ مما أدى إلى هزيمتهم، ولكنه عاد وقدَّم لهم يدَ العون"[(١)].

أما بالنسبة إلى جون كالفن فقد كانت له بعض الآراء المحدَّدة عن تنظيم مدينة جنيف سياسياً واقتصادياً واجتماعياً؛ لذلك اشترك في العمل مع لجنة معينة من مجلس المدينة، أكد -من خلالها- استقلال الكنيسة و التعاون مع الدولة في التنظيم؛ وأسَّس جهازاً للتفتيش ومراقبة السلوك لجميع المواطنين، كما اهتم اهتماماً كبيراً بالتعليم في الكنيسة، ومشاركة العلمانيين التي كانت غائبة تماماً عن الفكر الكاثوليكي في ذلك الوقت، ولكن كالفن كان يرى كلَّ كاثوليكي غيرَ مؤهَّل للبقاء في جنيف الإنجيلية، ووَجَبَ طردُهم من المدينة، وإن كان هذا الأمر خاضعاً لميزان القوى

---

(١) Iserloh, Erwin, History of the church (Hurbert Jedim editor), Vol V, Seabury, NY, 1980, P.139-143.

السياسية حينئذ، فبحلول عام ١٥٣٨م حَدَثَتْ تغييرات سياسية في المجالس جاءت بأُناس في مراكز قوة كانوا معارضين للمصلِحين والإصلاح، وهكذا بموجب أمر من مجلس المئتين صار محظوراً على كالفن وزميله فاريل أن يشاركا في الحياة السياسية و عليهما أن يخضعا للوائح الموضوعة من قبل هذا المجلس؛ ولأن كالفن وزميله فاريل رفضا الخضوع لهذا الأمر فقد أدى هذا إلى صدور أمر بأغلبية أصوات المحفل العام أن يُغادِرا جنيف في ظرف ثلاثة أيام؛ ولذلك عاش كالفن في المنفى، واتخذ فرنسة مقراً له، ولكنه عاد مرة أخرى بدعوة من مجلس آخر إلى جنيف.

إلا أن أهم ما يُذْكَر لكالفن هو تأسيسه (للأكاديمية التعليمية)؛ وهي مدرسة انقسمت إلى فرعين: أحدهما خاص بالدراسة اللاهوتية، والآخر بالدراسات العامة، ويشمل جميع الدراسات المعروفة في ذلك الوقت، وقد كان منهج المدرسة الخاصة يحتوي على دراسة اليونانية والعبرية وعلم اللاهوت. أما المنهج الخاص بالمدرسة العامة فقد تضمن اللاتينية واليونانية والفلسفة والآداب...إلخ، وكانت مفتوحة للتعليم لطلبة من بلاد عديدة؛ من هولندة وإيطالية وألمانية وإنجلترة واسكتلندة، وفي أقل من خمس سنوات بعد بدء افتتاحها كان في المدرسة الخاصة (١٢٠٠) طالب، وفي المدرسة العامة (١٣٠٠)[١].

بعد أن استراح كالفن من القلق السياسي تمكَّن من أن يحوِّل انتباهه إلى تنظيم المدينة؛ فبدأ نظام تنظيف الشوارع وأحكم الإشراف على الأسواق الشعبية، ومَنَعَ التسوُّل، وعلى جانب آخر أسَّس العديدَ من المستشفيات ودور الضيافة للعناية بالمرضى والفقراء، وحاول إيجاد وظائف نافعة لكل القادرين على العمل، وغيرها من الأعمال التي أدت

---

(١) جون لوريمر، تاريخ الكنيسة، ٢٤٥ - ٢٤٧.

إلى شهادة جون نوكس (مصلح اسكتلندي - معاصر لكالفن) قائلاً: "إن جنيف هي أكمل مدرسة للمسيح وجدت على الأرض منذ أيام الرسل"[١].

أما عن التأثير الذي تركته حركة الإصلاح في نفوس الرعاة والمؤمنين بالمذهب، فيكفي أن يقال إن حركة الاستنارة التي جاءت نتيجة الحركة العقلانية في ألمانية وأوربة في منتصف القرن الثامن عشر كانت نتيجة مباشرة للإصلاح الإنجيلي؛ فقد خضعت جميع الحقائق (سواء من الكتاب المقدَّس أو غيره) لمبدأ المنطق العقلي أو التحليل العقلي لجميع العقائد، بل إنه يمكن أن يقال إن بعض المبادئ الفلسفية مثل (الشكّ للوصول لليقين) كانت نتيجة لشكّ لوثر وكالفن في الحقائق التي كانت مطلقة عند البابوية في القرن السادس عشر، ووصل الأمر إلى أن يشمل الأسلوب الكتابَ المقدَّس نفسه، ويعد الفيلسوف كانت واللاهوتيّ شليماخر بعضَ رموز الاستنارة الإنجيلية[٢].

الإصلاح الكاثوليكي:

كشف الإصلاح الإنجيلي للكنيسة الكاثوليكية بأن ثمة انحرافاتٍ خطيرةً تحتاج إلى تصحيحات أساسية؛ ولذلك قام بعض الأساقفة الكاثوليك بقيادة (زيمينس Ximens) كاردينال إسبانية ببعض الخطوات الإصلاحية، وإن كان بعضٌ آخر رفض منهج المصلِحين، وقد أطلق على هذا الإصلاح مصطلح (الإصلاح المضاد - The counter Reformation)، وإن كان ثمَّةَ من رأى أن يطلق عليه (الإصلاح الكاثوليكي)؛ لأن رؤيته كمجرد رد فعل للحركة الإنجيلية يقدمه بصورة ناقصة[٣].

---

(١) جون لوريمر ٢٤٥.

(٢) Baker's Dictionary of theology (Hosrison) P. 182 - 83 .

(٣) جون لوريمر ص ٣٢٠.

الفصل الثالث
الإنجيلية والآخر

سوف نتحدث في هذا الفصل عن: (من هو الآخر؟) بشكل محدد بالنسبة إلى الإنجيلي المصري في القرن الحادي والعشرين، ثم نعود للحديث عن موقف الإنجيلية من الآخر في بدايات انطلاقها (الجذور)، ثم نرصد التطور الذي حدث لهذا الموقف من خلال الفكر اللاهوتي أو من خلال قوانين الإيمان الرسمية، وفي النهاية سوف نتحدث عن علاقة الإنجيلية (البروتستانتية) مع الآخر في عصر الإرساليات إلى الشرق مُركِّزين على مصر.

أولاً- الفكر الإنجيلي (البروتستانتي) والعلاقة مع الآخر (الجذور):

جاءت المسيحية تاريخياً بطريق جديد للخلاص أعلن بوضوح أنه الطريق الوحيد، وقد بنى كثير من المفكرين المسيحيين الأُول لاهوتهم من خلال تفسيرهم لما أعلنه السيد المسيح: "ليس أحدٌ يعرف الابنَ إلا الآب، ولا أحد يعرف الآب إلا الابن، ومَنْ أراد الابن أن يعلن له" (إنجيل متى ١١ : ٢٧)، و "ليس أحدٌ يأتي إلى الآب إلا بي" (إنجيل يوحنا ١٤ : ٦). ويرى سويرر أن هذا التفسير متوارث من طبيعة العلاقة بين الأمة اليهودية، والأديان والأمم الأخرى التي كانت تحيط بها، كقول النبي إشعياء مثلاً: "أنا الربُّ ليس هناك آلهة أخرى معي" إشعياء ٤٥ : ٥، وأيضاً مبدأ (ليس إله غيري)، وهذا نجده شائعاً بكثرة في أشعار العهد القديم، وإن كان المسيح في رسالته الأخيرة لتلاميذه يقول لهم: "اذهبوا وتلمِذوا جميع

الأمم وعمِّدوهم باسم الآب والابن والروح القدس وعلموهم ما أوصيتكم به....» (إنجيل متى ٢٨: ١٩ - ٢٠)، بما يوحي أن مبدأ العلاقة الحوارية مع الآخر (الأمم) متاح من خلال عمليتي التعليم والتلمذة، إلا أن الكنيسة في البدايات رأت أنه لا يوجد خلاص خارجها.

ولا شك أن الكنيسة في القرون الثلاثة الأولى كانت في موقف دفاعي في مواجهة الديانات الأخرى، وخصوصاً الوثنية من الخارج والهرطقات من الداخل، ولكنها تحولت فيما بعد من الدفاع إلى الهجوم في كل الاتجاهات لمدة أكثر من اثني عشر قرناً من الزمان، وهكذا نرى أن (الآخر) هنا هو كل من ليس مسيحياً.

أما في بداية تكوين الفكر الإنجيلي في القرن السادس عشر فقد كان الآخر بالنسبة إليه هو (الكثلكة). وقد ظهرت بعض الاتجاهات نحو الآخر؛ منها ما يمثل اتجاهَ رفضِ الآخر نهائياً، مثلها مثل أي حركة ثورية، وقد رفضت حركة الإصلاح في بداياتها التعاون مع الآخر؛ أي الكاثوليك الذين كانوا يُعَدون في ذلك الوقت من أشد المقاومين للفكر الإنجيلي (انظر المقدمة التاريخية عن لوثر وكالفن).

وبالرغم من اتجاه رفض الآخر في البداية (سواء كان له ما يبرره أم لم يكن) إلا أننا لا نجد أن هذا الأمر كان عنيفاً بصورة مبالغ فيها، ثم ظهر آخر غير الكاثوليك؛ هم اليهود والمسلمون، ويرى لوثر في هذا الشأن أن اليهود هم (أهل المسيح) وحافظو العهد القديم، ومنهم الآباء والأنبياء والناموس والشرائع، وقد حاول في البداية مهادنتهم ودعوتهم إلى قبول المسيح والإيمان به والمعمودية، ولكنهم رفضوا المعمودية وعندئذ انقلب عليهم.

ففي فكر لوثر: إن التبرير بالإيمان بالمسيح وليس بالأعمال الصالحة، وهو ما اكتشفه عندما كان يدرس رسالة بولس الرسول إلى

كنيسة رومية، فقرأ عبارة "البار بالإيمان يحيا" ، وتأثر بها جداً وهذا ما دعاه إلى تحديد المفاهيم الثلاثة الشهيرة: الكتاب المقدس وحده (Solo Scripture)، الإيمان وحده (Solo Faith) ، النعمة وحدها (Solo Grace). وهذا يحدد فكره نحو الآخر المختلف؛ أي إنه يؤمن بأن دينونة البشر في النهاية سوف تتوقف على هذه المفاهيم ومَنْ لا يقبل هذا الإعلانَ يُعدُّ غير مؤمن(١).

والمتتبع لفكر المصلحين الأوائل يجد أن فكرهم عن (الآخر) ارتبط بالنواحي السياسية السائدة في تلك الفترة التاريخية؛ ولذلك نجدهم كثيراً ما يعبرون عن المسلمين بالأتراك؛ وذلك لوجود التهديد التركي السياسي لمناطق في أوربة مثل ألمانية وصربية وكوسوفو، ومثل الحرب التي دارت بين السلطان العثماني مراد الأول والأمير الصربي لازار فيما بين ١٣٦٠ - ١٣٨٩م، وهي ما عرفت بمعركة كوسوفو (أو كوسوفو بوليا) وتقع على بُعد عدة أميال إلى الشمال الغربي من برشتينة، وهي الحرب التي قُتِل فيها آلاف من الجانبين وقتل فيها القائدان، وكان الأتراك قادرين على تعويض الخسائر في الأرواح، إلا أنه بقي عدد قليل من الجانب الآخر يقاوم الأتراك في هذه المنطقة من البلقان.

ولقد استمرت الاضطرابات على الحدود الأوربية التركية لفترات طويلة أيام السلطان محمد الثاني (١٤٥١م - ١٤٨١م)، ووصل التهديد التركي في شرق أوربة إلى فيينا، وأصبحت هنغارية (المجر حالياً) تحت السيطرة العثمانية عام ١٥٤٠ م، وقد واصلت فيينة الحرب مرة أخرى في سنة ١٦٨٣م، وأيضاً بدأت حرب ليبانتو Lepanto في خليج كورنتوس وغيرها من الحروب التي انتشرت في ذلك الوقت. ولقد انتشر الفكر الإنجيلي الذي كان بالطبع متأثراً بمارتن لوثر (١٤٨٣م - ١٥٤٦م) حيث

(١) Theology today - January 1960 / P. 466.

إنه في وسط هذه الاضطرابات كتب ليشد من أَزْرِ المسيحيين في المناطق الشرقية ضد الإسلام؛ حتى إن لوثر كان يتساءل إن كان محمد وأتباعه يُعَدُّون (ضد المسيح)[١]، ولكنه أجاب بـ "لا"؛ وذلك لأن محمداً لم يخرج من داخل المسيحية، بينما (ضد المسيح) سيأتي من بين المسيحيين حسب الإنجيل؛ ولذلك فقد حدَّد (ضد المسيح) بالبابا نفسه، وكان يقول إننا يجب أن ننجح في مقاومة (العدو الداخلي)، وإجابته هذه تتشابه مع إجاباتِ غيره من المصلِحين السابقين مثل يواقيم الفوري Joachim of Fiore والمصلح المعروف جون ويكليف John Wickliffe[٢].

ولقد اتبع المنهج نفسه، في الإشارة للأتراك وديانتهم، المصلح الفرنسي المعروف جون كالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤م)، وهنا نقتبس للتدليل على ذلك عبارة لا يقبلها المسيحيون الإنجيليون المُحْدَثون بالتأكيد؛ لأن بها بعض التعبيرات غير الدقيقة، إذ قال: "عندما يضع الأتراك محمداً في مكان الله، وعندما لا يعترفون بأن الله قد ظهر في الجسد، وهي مبادئ إيماننا الأساسية، فهم يعدون ضالين ويضلون غيرهم من الناس بعيداً عن الله ويستحقون الموت".

ولكن لكالفن آراء أخرى أكثر تسامحاً من رأيه السابق، كما أن هناك من المصلحين الذين أتوا بعد ذلك في القرن ١٨ وعملوا في سويسرة من تبنَّى فكراً غير سلبي تماماً عن الإسلام[٣]، وخير مثال لهؤلاء المبشرين هو المبشِّر المعمداني المعروف (وليم كاري)، فقد كان يناشد سامعيه عام

---

(١) تعبير (ضد المسيح) تعبير من الإنجيل يشير إلى ظهور شخص جبَّار يقف ضد المسيحية مؤيَّداً من إبليس، وله قدرات خاصة لصنع المعجزات.

(٢) Hugh Goddard: History of Christian Muslim Relation, Chicago: New Amsterdam Books,1999, P. 111

(٣) God lord p. 109

١٧٩٢م أن يتوقعوا أموراً عظيمة من الله عندما يعملون أشياء عظيمة لله، وأن يقبلوا المسلمين ويحبوهم، وقد كان يناشد المسيحيين من خلال عظاته أن يبنوا الكنيسة في كل أنحاء العالم مستخدمين الوسائل المختلفة لتجديد الوثنيين، وقد كان لهذه العظات الأثر في تأسيس جمعية المرسلين المعمدانية في السنة نفسها، وبعدها تأسست عدة مؤسسات تبشيرية لا طائفية في بريطانية عام ١٧٩٥م، والجمعية الأنجليكانية ١٧٩٩م، وأيضاً بدأت الإرساليات الأمريكية في الدخول للحلبة[١].

حركة التقويين (البيورتانز):

بدأت حركة التقويين (البيورتانز) مع حركة الإصلاح في القرن السادس عشر، ولكنها ازدهرت مع بدايات القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين، وانتشرت هذه الحركة في أوربة وألمانية خاصة، وظهرت بالتوازي معها حركة (التطهيريين) في إنجلترة، وتؤمن هذه الحركات وتركِّز على (الكنيسة غير المنظورة)، وهو مصطلح يعبر عن الكنيسة المنفصلة عن الدولة؛ أي الكنيسة التي هي بلا مؤسسة واضحة المعالم، فهي كنيسة غير منظَّمة؛ بمعنى أنها لا تنتمي لأي منظمة دينية، فهي الكنيسة العامة التي تتألف من جميع الذين آمنوا بالمسيح مخلِّصاً لهم من خطاياهم وطريقَ قبولهم لدى الله.

ولم تبذل هذه الحركات أيَّ محاولة لتفسير الرسالة المسيحية في علاقتها مع الحياة والحضارة أو علاقتها مع أي من الأديان المختلفة، وأصبحت هذه الحركات تمثل الجانبَ الأصولي في المسيحية؛ حتى إنها رأت أن الحضارة جزء مكمّل للرسالة المسيحية؛ أي إن المسيحية دين وحضارة في الوقت نفسه، فعندما بشَّرت بالمسيحية في بلاد إفريقية وآسية

---

(١) I bid p. 122.

كانت تبشر بمسيحية ذات حضارة غربية، فأصبحت المسيحية غريبة عن حضارة وديانات هذه البلاد، أو كما يقول بوش: "زرعت الحضارة الغربية باسم المسيحية"[١].

أما من الروّاد الأوائل في عصر الإرساليات من بين الإنجيليين فقد كان هنري مارتن Henry Martin ١٧٨١م- ١٨١٢م، وهو خريج كامبريدج، وصل إلى الهند في عام ١٧٩٩م، واستقر هناك سبعة أعوام ترجم فيها العهد الجديد إلى اللغة الأُردية، وراجع ونقّح ترجمات العهد الجديد للفارسية والعربية، وذهب إلى تركية وإيران، ومات بالقرب من سيفاس Sivas إلى الشرق من تركية في عام ١٨١٢م. ومن المهم في منهج مارتن الإرسالي أنه كان يهتم بالتبشير للمسلمين العاديين وليس لقادتهم كما كان متبعاً من قبل، وبالرغم من أن رغبته في الدخول في جدال مع القادة والعلماء المسلمين حول المسائل العقائدية بين المسيحية والإسلام كانت قوية، إلا أنه كان متشككاً في مدى جدوى هذا المنهج، كما أنه كان يرفض مهاجمة الإسلام نهائياً، وقد كان مختلفاً عن كثيرين من المبشرين في هذا العصر وما بعده؛ كما كانت حياته شاهداً للتضحية بالذات؛ فقد كان مستعداً لأن "يحترق في سبيل الله والآخر".

ثانياً- تطور الفكر الإنجيلي (البروتستانتي) نحو الآخر:

وهذا الجزء ينقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول هو تطور الفكر اللاهوتي نحو الآخر، أما الجزء الثاني فيرصد إقرارات الإيمان للكنائس الإنجيلية، كخطٍّ موازٍ لتطور الفكر اللاهوتي، وفي القسم الثالث سوف نعرض لنموذج لاهوتي بروتستانتي معاصر في قبول الآخر.

---

(١) Busch Mann theology today p. 459.

■ القسم الأول – تطور الفكر اللاهوتي نحو الآخر

ربما لا يكون من قبيل طرح نظرية جديدة إذا ما قلنا إن هناك اختلافاً بين الدعاة (أو المبشِّرين) من ناحية، وبين المفكرين من ناحية أخرى في الأديان كافة، حيث يهتم الدعاة غالباً بتنفيذ الجانب العملي في قضية الوصول للآخر بدعوته لقبول الفكر الذي يحملونه، أما المفكِّرون فهم غالباً ما يقومون بوضع نظرية تشمل الآخر وتحدد الفكر تجاهه، وهم يهتمون بتحليل المجتمعات الدينية المختلفة وتحديد اتجاهاتها وعوامل نموها وضعفها ونظمها الأخلاقية والسياسية، ويقنّنون أوجه العلاقة التي تربط بين الإنسان والله في المجتمعات كافة مثلما يقول فريدريك شلماخر (١٧٦٨م -١٨٣٤م) العالم اللاهوتي المعروف: "إن الإسلام والمسيحية تناضلان لأجل السيادة على العالم، ولكن العلاقة بينهما ليست علاقة الحق بالباطل بل علاقة الحق بالأكثر امتلاكاً للحق (أو أيهما أكثر امتلاكاً للحق)"[١].

أما اللاهوتي المعروف أرنست ترولتش Ernst Troltsch (١٨٢٥م – ١٩٢٣م)، فهو يرى الديانات الأخرى على أنها أجزاء من المطلق المسيحي مع وجود بعض الاختلافات في التقاليد الدينية المتعددة[٢].

أما اللاهوتي السويسري اللامع كارل بارت (١٨٨٦م – ١٩٦٨م) فقد أكَّد على قبول الآخر، وأن الخلاص متاح لجميع المجتمعات على اختلافها وتنوعها وتعددها، فأعضاء هذه المجتمعات يمكنهم الحصول على الخلاص، ولكنه حدد طريقاً واحداً للخلاص وهو الذي يتم من خلال يسوع المسيح فقط، وربما ينتقد البعض لاهوت كارل بارت على أنه لم يُضِف جديداً؛ كما أن نظرية الاحتواء Inclusivis ليست واضحة في

---

(١) Busch Mann theology today P. 150

(٢) Ibid

لاهوته، ولكننا إذا قارنّا بينه وبين اللاهوتيين المعاصرين له فسوف نجد أنه من أكثر اللاهوتيين انفتاحاً في ذلك العصر الذي تميز بالاستبعاد Exclusivism، ولكن ينبغي أن نذكر كارل رانر اللاهوتي الكاثوليكي الشهير (١٩٠٤ - ١٩٨٤م) الذي نادى بشمولية الخلاص في جميع الأديان، وأن أتباع جميع الأديان يمكنهم أن يخلصوا بحسب تقاليدهم الدينية المختلفة؛ وهو ما يعرف بالـ Pluralism أو التعددية؛ وهو يعني تعددَ طرق الوصول للخلاص، أو بمعنى آخر أن هناك مسيحيين في كل الأديان والتقاليد حتى لو لم يدركوا هذا؛ وهو ما سماه (بالمسيحيين المجهولين (anonymous Christians)[١].

وقد صدرت في الخمسينيات من القرن العشرين عدة كتب عن تاريخ الأديان؛ أحدها لهندريك كريمر Handdrik Kraemer، والآخر لبو كت A.C. Bou quet[٢]، وهما يقدمان موقفين مسيحيين متكررين في تاريخ اللاهوت المسيحي، فيرى كريمر أن الإعلان والدين شيئان مختلفان ومنفصلان، ويرى أن الإعلان الإلهي ظهر خارج المسيحية أيضاً، وأن المصطلحات المستخدمة مثل حصر الإعلان في المسيحية واستمراره فيها فقط هي مصطلحات غير دقيقة، ولا يمكن أن تُستخدم في المناقشة، وذلك لأن هناك فجوة كبيرة بين الأديان. بينما يرغب بوكت من الناحية الأخرى في استعادة عقيدة logos spermatikos الموجودة في الكنيسة الأولى، والتي تعلن أنه من الناحية النظرية والعملية فالمسيحية هي تتميم وتاج الديانات الأخرى، وحتى لو كان هناك فجوة بين الأديان فمن الممكن تخطّيها، فبذار كلمة الله موجودة في كل بَشَرٍ على الأرض.

وفي تحليل والتر بوشمان لهذين الرأيين يقول إن الكاتبَيْن قد وقعا في

(١) Ibid p. 150

(٢) Lutuer worth press, London, (1956).

خطأين: الأول: هو أنهما تعاملا مع القضية بمعزلٍ عن النظام اللاهوتي في حين أنه كان يتطلب هذا؛ ولذلك يرى أنه ينبغي أن يُناقِش أساتذةُ اللاهوت النظامي؛ أي المختصون، هذه المسألةَ ولا يتركوها في أيدي الهواة من رجال الأديان أو الفلاسفة، وثانياً: أن كريمر وبوكت اقتربا إلى القضية بالطريقة نفسها التي اقتربَ منها مَنْ جاؤوا مِنْ قَبْلِهما بمئات السنين؛ ولذلك وقعا في الخطأ نفسه[١].

والحق يقال إن بوشمان وقف نفسه مع العديد من اللاهوتيين المسيحيين منذ قرابة مئة عام لإعادة محاولة تقويم الاتجاه المسيحي نحو الآخر غير المسيحي.

ويعترف بوشمان بأن اللاهوت المسيحي الغربي لم يُعِرِ انتباهاً للتحديات الدينية بالنسبة إلى الآخر سواء بالنسبة إلى الإسلام أو إلى الديانات الآسيوية أو إلى المعتقدات الحديثة ويقول: إذا كانت المسيحية لم تَعُدْ دينَ الإمبريالية في العالم الحاضر (الخمسينيات من القرن الماضي)؛ فإنَّ علينا أن نستند على هذا في تحليلنا؛ وعليه؛ فاقتراب المسيحية من الآخر ينبغي أن يتم في ضوء المتغيرات. وهو يدعو إلى إعادة العلاقات مع الآخر والفهم المتبادل، وهذا يتطلب البدء في الحال والاستمرار في المستقبل لا كديانة جديدة، وإنما مسيحية متجددة في علاقاتها بالآخر[٢]. ولا شك أن بوشمان لم يكن يُدرك ما سوف تقوم به الولايات المتحدة في غزوِها للبلاد الأخرى؛ مما أعاد ظاهرة ما يعتبره البعض (الإمبريالية المسيحية) إلى الأذهان.

أما كريمر فيرى أن الحوار لا يمكن أن يستمر بكفاءة وعمقٍ من دون فهم للخلفية التاريخية ومن دون وصف منظّم لطبيعة الدين الآخر، ففي

---

(١) Buschman, Ibid 60 - 61

(٢) A. C. Bouquet, Ibid

كتابه (تاريخ الأديان) يحاول أن يقوم بعمل مسح شامل لطبيعة العلاقات بين الشرق والغرب وبين المسيحية والديانات الأخرى، وفيه ينتقد الاستعمار والممارسات غير الإنسانية للإمبريالية الغربية المعتنقة للمسيحية، ولكنه يرى في الاستعمار أموراً إيجابية، كما أنه ينتقد الممارسات التبشيرية خلال عصر الاستعمار ومدى تأثيرها في العلاقات بين أصحاب الأديان في مناطق مثل إفريقية وآسية، ويتحدث عن أخطاء الكنائس خصوصاً في الصين[١]، ولكنه يعود ويمتدح هذه الإرساليات مقارنة بالهيئات الاستعمارية التي عملت في الشرق ويقول: "لقد كانت الإرساليات المسيحية تهدف إلى الدعوة إلى تكريس الحياة لأجل المسيح، وهي المؤسسة الوحيدة بين كل المؤسسات والهيئات الغربية التي عملت في الشرق من التي لم يكن لها هدف سوى البشارة بالإنجيل"[٢].

وقد قال هذا في الفصل الرابع الذي أطلق عليه: (مغزى الإرساليات المسيحية)، وفيما عدا رفضه الذي أشرنا إليه سابقاً للمدخل الحواري (الضيق) ودعوته للحوار (الأوسع)، وأن الإيمان المسيحي لابد أن يواجه التحدي ويسعى نحو الحوار، يمكننا القول إنه ترك نقاطاً كثيرة من دون مناقشة ومن دون إجابة، كما أن القارئ سَيشعُر بأن كريمر لو لم يحاول تغطية كل الديانات الشرقية (في مناقشته) لكان أكثر عمقاً، خصوصاً في عرضه للرسالة المسيحية في العالم غير المسيحي، لكن يُحسب له -على أية حال- جُرأته في انتقاده للمدخل الخاطئ في الحوار (خصوصاً في هوامش صفحات ٣٦٤ و٣٦٦) وطرحه لأفكارٍ جديدة فيها.

أما جبريل فاهانيان في كتابه (ليس إله آخر)، فقد ركز على ضرورة (الحوار مع الآخر عن الله)؛ حيث إن الآخر يستطيع أن يتحدث في هذا

---

(١) Hendrik Kraemer, Ibid, 92.

(٢) Ibid 96.

المضمون، على ألا ينفصل هذا الحوار عن الظروف الحضارية الراهنة؛ وذلك لأن الإنسان يستمد معنى وجوده من الله، ولكنه يرى أنه ليس هناك معيار اختباري لما هو إلهي أو غير إلهي عند البشر، فالله متفرد في حد ذاته وهو ليس هنا أو هناك، ومن ثمَّ فلا يمكن الاقتراب إليه أو رؤيته إلا من خلال يسوع المسيح وحده.

وإن كان هذا الطرح -على حد قوله- يحد اللاهوت الإلهي في داخل النطاق البشري الضيّق، فالإنسان (يسوع المسيح) محدود والله مطلق، ولكننا كبشر لا نستطيع أن نفهم ما هو مطلق إلا بالاتصال بما هو محدود؛ خصوصاً أن الله أظهر نفسه لنا في يسوع المسيح فقط والذي تكلم معنا بلغتنا المحدودة؛ لذلك فإن عبادتنا لابد أن تحطِّم أيقونات اللغة اللاهوتية المضخَّمة التي لا نفهمها، فنحن نفهم الله فقط من خلال المتجسد يسوع المسيح وهذا هو محور الإعلان، ولكنه يقول أيضاً إن وجود المسيح على الأرض ليس ظهوراً للطبيعة الإلهية، فالطبيعة الإلهية غير ظاهرة في الطبيعة البشرية، وإن تجسُّد المسيح هو تجسُّد الكلمة؛ وهذا معناه أن البشرية هي وسيلة الاتصال بالله[١]، ويمكن أن يقال إن فاهانيان يريد أن يؤكد حقيقة أن الله هو الله، وأنه لا ينبغي أن نحدّه بمصطلحاتنا البشرية حينما نتحدث عنه إلا عندما نتكلم على ابنه يسوع المسيح.

أما اللاهوتي الإنجيلي الأكثر شهرة بول تيليش Paul tillich فقد كتب في الفترة نفسها تقريباً (خمسة عشر مقالاً فيها أربعة عشر نشرتها الدوريات اللاهوتية المختلفة ثم صدرت في الكتاب الموجود بالهامش) فهو يتحدث في هذا الكتاب عن علاقة الدين بالحضارة، ويصف الدين بأنه الحياة الروحية للإنسان على اتساعها وعمقها وذروتها أو المعرفة الحقيقية للإنسان؛ وبناء على ذلك فالدين يشمل أوجه الحضارة البشرية

---

(١) Hendrik Kraemer (33-34).

كلها بدايةً من الفن إلى العلم والتعليم والفلسفة...إلخ، فهو ليس غريباً أو بعيداً عن هذه الأشياء، وهكذا يرى تيليش أهمية القيام بتحليل كلّ أوجه الحضارة البشرية (الفن، الفلسفة، العلم ...إلخ) والتحاور معها من خلال المبادئ اللاهوتية؛ وبهذه الصورة يمكن فهم أوجه الحضارة دينياً(١).

بصفة عامة، نستطيع أن نقول إنه في نهاية القرن التاسع عشر وطوال القرن العشرين وُجِدَت ثلاثة تيارات لاهوتية من حيث التوجّه نحو الآخر: الأول: هو لاهوت الاستبعاد Exclusivism الذي ساد الفكر الإنجيليّ المحافظ، أما التيار الثاني: فهو لاهوت الاحتواء inclusivism، وتبعه اللاهوتيون الكاثوليك، والتيار الأخير- لاهوت التعددية Pluralism وقد ساد بين اللاهوتيين البروتستانت المتحرّرين. ولكن سرعان ما تغيرت المواقف حيث تحرك الفكر الإنجيلي نحو الاحتواء والكاثوليكي نحو التعددية، وخير مثال على الحركة من اتجاه لآخر لدى البروتستانت الفيلسوف البريطاني المعروف جون هيك الذي تحول من الاستبعاد إلى التعددية مرة واحدة(٢)، وقد لخّص دنريك E.C. Denurck هذه التيارات الثلاثة كما يلي:

١- اتجاه العداء للآخر.

٢- اتجاه رؤية المسيحية كتكميل وتتميم للديانات الأخرى.

٣- اتجاه الحوار والتعاون مع الأديان الأخرى.

وهذه الاتجاهات الثلاثة تمثلت أيضاً في مصر، فقد تبنى المرسلون الأوائل هذه التيارات، وقاموا بتعليمها للصف الثاني من القيادات المصرية التي تسلمت الراية منهم في الثلاثينات من القرن الماضي في

---

(١) Theology today, theology culture, by poul tillicly

(٢) Ibid theology today, theology culture, by poul tillicly P. 33- 34.

وجودهم؛ ثم إلى الصف الثالث عند رحيلهم في الخمسينيات، وقد تمثل تيار الاحترام للآخر وقبوله والحوار معه في د. القس صموئيل حبيب الذي أنشأ (الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية)، ثم أنشأ منتدى حوار الحضارات عام ١٩٩١م.

وقد خلق الاتجاه الأول نوعاً من إنكار صلاحية الديانات الأخرى وإنكار احتوائها على أي جزء من الحق؛ بل إنكار حتى حق وجودها واستمرارها بجوار المسيحية.

أما الاتجاه الثاني فيرى أن الديانات الأخرى بما تملكه من حق جزئي يمكنها أن تستنير بالنور الكلي من خلال إنجيل المسيحية، فالمسيحية هي التي تكمل وتتمم هذه الديانات. وهذا الموقف الأقل تشدداً في الحوار قاده زهيفر Zaehver الذي كان أستاذاً للأديان الشرقية والأخلاق في أكسفورد؛ والذي انتقد الذين يدخلون الحوار بين الأديان بهدف تحديد نقاط الاختلاف بينها، وهو يرى أن مثل هذا المدخل سلبي ومحكوم عليه بالفشل؛ فالمسيحية ينبغي أن تقترب من الديانات الأخرى بدافع الفهم. ومن هذا المنطلق درس سويرر ديانات الشرق غير المسيحية مثل الهندوسية والبوذية والإسلام والزرادشتية وغيرها. ويبحث مدخل سويرر في دراسته عن تتميم المسيحية للديانات الأخرى؛ حيث إنها تحتوي على كل الحق، فهو يرى مثلاً أن رسالة كريشنا Bhogavod Gita هي رسالة يسوع المسيح نفسها في اكتمالها في الإنجيل، ولقد حاول سويرر أن يرى إنجيلاً مخفياً في الديانات غير المسيحية، وأن يبحث عن نقاط الالتقاء وليس نقاط الاختلاف، لكن هذا الاقتراب لم يجد قبولاً عند أصحاب الديانات الأخرى بالطبع؛ لأنه يوضح أن دياناتهم قاصرة على تحقيق الخلاص في حد ذاتها[١].

---

(١) Swearer P. 32 - 33.

أما وليم هوكنج William Hocking الفيلسوف الأمريكي؛ فقد اتخذ (المنهج التعاوني مع الديانات غير المسيحية) من الثلاثينات إلى الخمسينات من القرن الماضي، الذي من خلاله يحترم العقائد المختلفة، وبالطبع رفض كريمر منهجه في مؤتمر تمبرام (الذي سنتحدث عنه بالتفصيل فيما بعد). وفي عام ١٩٤٠م حاول هوكنج مقاومة كريمر بإصدار كتاب (الديانات الحية وإيمان العالم) وفيه يناقش هوكنج أن طبيعة الديانات كونية وواحدة ومتأصّلة في طبيعة الإنسان وتعبر عن حقيقة الإنسان وإرادته الأصلية، لذلك قدَّم تعريفاً للديانات الأخرى بأنها (السعي نحو البرّ)، والديانات بالنسبة إليه ليست أخلاقيات فحسب ولكنها الأخلاقيات والعادات وما يتبعها من حضارة أو ثقافة، وبما أن الديانات لها طبيعة كونية لذلك يقول: "لا يوجد شعب بلا دين، فالدين يتكون على إطلاقه في كل مكان وحضارة، ومن كل العناصر التاريخية، وهو يعبر الحدود بين البشر والأمم، ولكن هذا الكوني لابد أن يعبر عنه ويتحاور فيه البشر بلغة محددة وحضارة وتاريخ معينين في مكان معين، إلا أن كل الديانات تشترك في جوهر واحد (وهو السعي نحو البر)، وبما أن كل صاحب دين يسعى نحو فهم نفسه وفهم جوهر دينه فعليه أن يفهم أيضاً جوهر كل دين ويفسره بعدة أشكال"، ولأن كل الأديان يمكن أن تنمو نحو جوهر الدين فإن هوكنج يرى أنه من الممكن أن ديناً واحداً يمكن أن ينجح في إدماج كل الديانات فيه، وفي رأي هوكنج أن المسيحية هي التي تقوم بهذا الدور؛ ولهذا فيمكنها أن تقود كل الأديان بما فيها من عناصر، مثل (جلال الله وعظمته) في الإسلام، و (التأمل) في الهندوسية، و (العنصر غير الشخصي للحق) في البوذية، و (الطبيعة) في الكنفوشيسية، ولكي تقوم المسيحية بهذا عليها أن تخلع عنها الثوب الغربي، فالمسيحية أسمى الأديان من ناحية تعددها وتاريخها، ولكن

ليس هذا هو الذي يؤهلها للعب هذا الدور ولكن باكتمال معنى جوهر الدين فيها[١].

أما الاتجاه الثالث فهو يؤكد على التعاون والحوار مع الآخر، وأن الآخر يمتلك الحق بما يؤمن به، فلا المسيحية تكمل الأديان الأخرى ولا هي بحاجة إلى استكمال، فكل دين يمتلك الحق كاملاً من وجهة نظره، وعلى البقية احترام هذا الفكر والحوار معه، ويقول دنريك: إن هذا الاتجاه الأخير نجد له ظلالاً في القرن التاسع عشر؛ إلا أن معلمي العصور السابقة ربما لم يكونوا بمستوى الانفتاح والاستعداد نفسه لقبول أن الأديان الأخرى تمتلك الحق، عموماً فإن الاتجاه الأخير أصبح هو اتجاه مجلس الكنائس العالمي وبرنامجه عن الحوار بين الأديان، وأيضاً برنامج سكرتارية الفاتيكان للأديان غير المسيحية، وما انبثق عن هذه الهيئات من مؤتمرات، مثل: مؤتمر جامعة برمنجهام ١٩٧٠[٢].

وقد قدم هذا المؤتمر نموذجاً للحوار في لقاء قيادات أشخاص يؤمنون بالهندوسية والمسيحية معاً حيث قدم واعترف كل طرف منهما بإيمانه الخاص، وقد كان الحوار يدور حول كل أوجه الحياة وليس اللاهوتيات فقط؛ ذلك لأن الحياة يحياها أشخاص يؤمنون بالدين، لذلك فالحوار ليس بين أديان صم ولكن بين أشخاص أحياء لهم ثقافاتهم وتقاليدهم..إلخ. ويتفق وليفرد كانتول سميث .Wilfred Cantwell Smith من جامعة والهوس بنوفا سكوتيا والمدير السابق لمركز دراسة أديان العالم بجامعة هارفارد مع الرأي السابق بأن المهم هو التركيز على حياة رجال الدين؛ فالدين ليس منفصلاً عن رجاله، وبالنسبة إلى سميث فهو يرى أن هناك

(١) Donald K. Swearer: Dialogue: the key to understanding. Other religions. Philadelphia: the Westminster pres, 1977p r 33 -35.

(٢) Ibid - 35 - 40.

اختلافاً بين الإيمان Faith والتقليد Tradition، فالإيمان هو الخبرة الدينية الداخلية أو اندماج شخص معين بخبرة روحية فائقة؛ وهمية كانت أم حقيقية؛ لذلك فالإيمان عند سميث هو اتساع الخبرة البشرية بالتلامس مع الحقيقة غير المحسوسة بما يُنتج تغييراً للواقع، أما التقليد فهو "تراكم الخبرات التاريخية للحياة الدينية". وعن طريق هذا التعريف لا يحدّ سميث الدينَ بالتاريخ فقط كطريقة للفهم والحوار، فالحوار يشمل الفهم للعقيدة والحياة والدين، فهو ليس حواراً حول أحد أوجه الحياة، ولكنه يشمل كل الحياة؛ لذلك انتقد سميث اعتبار أن المسيحية مجرد اختبار فوقي فقط، ويرى أن المصلح الديني هو القادر على فهم وإصلاح الدين، بل هنا يكون إدراك الإنسان للدين من خلال البيئة التي نشأ فيها هذا الدينُ ومن تطورِه عبر العصور من خلال البشر والظروف وملابسات البيئة الدينية[١].

ولقد قام بالحوار بين الديانات العديدُ من الهيئات التابعة لمجلس الكنائس العالمي بداية من الخمسينيات (طبعاً سبق هذا محاولات فردية كثيرة) وقد نشر العديد من المقالات الناتجة عن برنامج الحوار بين أصحاب الإيمانيات الحية، وأيضاً الحوار بين أصحاب الإيمان الحي والوثنيين، كما نشر ستانلي سمارتا Stanley Smarta مقالاً بعنوان (حوار في التاريخ المسكوني)، و (استمرار المهام في الحوار بين الأديان) وغيرها[٢].

حدد فيه شروط الحوار الصحيح كالتالي:

يضع سويرر خمسة شروط للحوار الفعَّال من وجهة نظره، ولكنه في الوقت نفسه لا يراها تكوِّن نظرية كاملة عن طبيعة العلاقات بين التقاليد الدينية المختلفة، ولكنه يرى أهميتها في الحوار بين الأديان:

---

(١) Donald K. Swearer: Dialogue: the key to understanding. Other religions. Philadelphia: the westminster pres, 1977, 25 - 30

(٢) Ibid

١. **الفهم الكامل لإيمان الآخر**: ليس كمجرد مناقشة، وإلا أصبحت حواراً أحادي الجانب، ولكن تقديراً واحتراماً لإيمان الآخر؛ ولذلك لابد أن نتفهمه تماماً كما يفهمه أتباعه، ولا يجب أن يهدف الحوار إلى محاولة إقناع الآخر أو الدفاع عن موقفنا، بل أن يكون الهدف من الحوار هو أن نصل للمعنى الحقيقي لما يؤمن به الآخر.

٢. **فهم الذات دينياً بدقة**: فكما فهمنا الآخر علينا أن نفهم أنفسنا وسر تفردنا؛ فالانفتاح على الآخر من دون فهم الذات لا يقود إلى انفتاح كامل وفعَّال، وهنا يتساءل سويرر كيف يمكن لشخص أن يختار لون الآخر إن لم يكن هو نفسه يرى ويعرف الألوان؟ كيف يمكن أن يعرف معنى الحبّ للآخر إن لم يكن يعرف معنى أن يحب ويُحب؟

٣. **إعادة التفكير في المصطلحات**: مثل الدين، الإيمان، التقليد، العقيدة، والتمييز بينها، يقول المؤلف: إن التعبير عن إيمانه الشخصي المسيحي وخبراته لا يمكن أن يكون متطابقاً مع تعبير أي أخ مسيحي سواء في الماضي أم في الحاضر، بل إن علاقته بأسرته وطائفته ومرجعيته الدينية ودراسته تخضع كلها لفهم الذات والتعبير عنها بطريقة مصطلحية سليمة مفهومة للآخر، وتخضع أيضاً للتعبير عن المطلق والنسبي لي وللآخر.

٤. **الحق كعلاقة**: فالحق يظهر في علاقة الله مع الإنسان، مثل: علاقته مع آدم وحواء في جنة عدن، وعلاقته مع موسى في جبل سيناء، وعلاقته في العهد الجديد في تجسُّد المسيح على الأرض - الكلمة الظاهرة في الجسد.

٥. **حتمية الحوار بالنسبة إلى المسيحيين**: فالمطلوب من المسيحي هو الحوار من خلال فكر التجسُّد، وفكر التجسُّد يعني تمثُّل إيمان الآخر وفهمه والتجسد فيه لأجله، فيقول بولس الرسول: "صرت لليهودي

كيهودي، وللذين تحت الشريعة كأني تحت الشريعة، وللذين بلا شريعة كأني بلا شريعة، صرت للكل كلَّ شيء لأربح على كل حال قوماً" رسالة كورنثوس الأولى ٩: ٢٢، والمسيحي لا يمتلك الحق ولكن يمتلك الإيمان المبنيَّ على الالتزام المطلق الذي يجعله منفتحاً على الحق الأسمى، كما أن الإيمان يعلن عن نفسه في الاشتراك مع الآخر، والمسيحي لا يملك المسيح ولكنه يبحث عن المسيح في الواقع المعيش والحياة المحيطة، والله في حواره مع العالم جعل الكلمة (لوجوس) واقعاً متجسِّداً؛ ولذلك يمكن للمسيحيين أن يعبروا عن واقع إيمانهم عن طريق الحوار الحقيقي مع الآخر، فالحوار هو الذي يثرينا ويثري الآخر، ويجعلنا أكثر اكتشافاً للحقائق كما يساعدنا على فهم الذات والآخر.

وهكذا نستطيع القول إن تعامل حركة الإصلاح مع المسلمين كانت إيجابية في مجملها، فقد قَبِل المسلمون الفكر المصلح أكثر من الكاثوليك ولم يعادِ الأتراكُ الكنيسةَ المصْلِحةَ بمثل عدائهم للكنيسة الكاثوليكية وخاصة في المجر؛ على عكس بولندة التي كان فيها التأثير الكاثوليكي قوياً؛ وهذا لسببين:

الأول- أنه لا توجد في عقائد الإصلاح تماثيل أو صور؛ وهو ما ترفضه العقيدة الإسلامية.

الثاني- تركيز الفكر المصلح على سلطان الله وسيادته، وهو ما يتفق مع الفكر الإسلامي.

■ القسم الثاني - تطور إقرارات الإيمان للكنائس الإنجيلية (البروتستانتية) من نحو الآخر كخط موازٍ لتطور الفكر اللاهوتي

كما سبق أن ذكرنا في الجزء التاريخي عن الكنيسة البروتستانتية أن المصلحين البروتستانت في بدايات الإصلاح كانوا منحازين ضد الآخر

المخالِف؛ سواء كان هذا الآخر مسلماً أم يهودياً أم حتى مسيحياً كاثوليكياً بحكم النشأة، ويظهر هذا أيضاً بوضوحٍ في عصر الإصلاح وإقرارات الإيمان الإنجيلية التي جاء بها هذا العصر، وربما كان الحال أقل تزمتاً في العصور اللاحقة كما سنرى:

أ- اعتراف إيمان جنيفا:

وقد صدر هذا الاعتراف عام ١٥٣٦م في أثناء قيام كالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤م) بتنظيم مدينة جنيفا في سويسرة، وإن كان بعض المؤرخين ينسبون هذا الإقرار أو الاعتراف (Confession of faith) لزميله وليم فاريل (١٤٨٩ -١٥٦٥م)، إلا أن الأكثرية تنسبه إلى كالفن نفسه أو على الأقل كانت له اليد الطولى في تأليفه. في هذا الإقرار نجد ما سبق أن دللنا عليه من منهج استبعاد الآخر المغاير في العقيدة (راجع الجزء التاريخي عن كالفن)، ففي البند الرابع عشر: يعترف إقرار الإيمان بسرين (أو فريضتين) هما العشاء الرباني والمعمودية، ويضيف: "أما ما يُعتقد به في مملكة البابا عن سبعة أسرار فذلك نعتبره خرافةً وضلالاً". كما ورد في البند إدانة للتعاليم الباطلة (المضلّة) في الكنيسة البابوية وعدّها الإقرار (تعاليم شيطانية منحرفة)، وفي البند الثامن عشر يرى أن الكنائس الخاضعة لأحكام البابا (مجامعَ شيطانية لا كنائس مسيحية).

ب -اعتراف الإيمان للكنيسة المصْلِحة في فرنسة ١٥٥٩:

عندما اشتد الاضطهاد على الإنجيلية في فرنسة أرسل قادة الكنيسة إلى جون كالفن الذي كان قد ترك فرنسة بسبب الاضطهاد إلى سويسرة يحثُّونه على التدخل لدى ملك فرنسة ليوقف الاضطهاد، وأرسلوا إليه أيضاً بياناً موجَّهاً عن إيمانهم في ثمانية عشر مبدأ، وطالبوا أن يكون هذا البيان أساس دستور اعتراف إيمان الإنجيليين في فرنسة، على أن يقوم كالفن بصياغته، ولكن كالفن لم يكن يُحبّ أن يقوم بهذا العمل بمفرده؛

لذلك دعا ثيودور بيزا th. Beza وبيار فيريه p. Viret؛ وقد قام هؤلاء الثلاثة بصياغة خمسة وثلاثين مبدأً، وضموا إليها ما أرسله إليهم الإنجيليون الفرنسيون. وقد ميز هذا الدستور بندٌ بعنوان (الكنائس الباطلة)، يتضح منه الإدانة للاجتماعات البابوية لكون كلمة الله تغني عنها ولكون أسرارها مفسدة ومزيَّفة وباطلة. وفي بند (٢٨) نصَّ الدستور على إعادة (المعمودية) لمن اعتمدوا في الكنيسة البابوية.

جـ- إقرار الإيمان الاسكتلندي ١٥٦٠م:

والجديد في هذا الإقرار هو بند (الوحدة والتنوع بين الكنائس)؛ وهو يقصد بالطبع الكنائس المصْلِحة، ولكن ليس في البند ما يشير إلى الوحدة مع الآخر المغاير، وقد وضع (وقام بصياغة) هذا الإقرار المصلِحُ الاسكتلندي جون نوكس (١٥١٣ - ١٥٧٢م)، وقد ظل هذا الإقرار هو العقيدة الأساسية في كنيسة اسكتلندة إلى أن تم وضع اعتراف الإيمان الوستمنستري في عام ١٦٤٦م، وتبنته كنيسة اسكتلندة في سبيل توحيد إيمان الكنائس المصلِحة في أوربة، ومن الجدير بالذكر أن هذا الإقرار لم يتعرض لعقيدة الآخر المغايرة، وإن كان يميز بين التعليم السليم وغير السليم في الكنيسة، هذا رغم أن الاضطهاد في اسكتلندة كان عنيفاً.

د- إقرار الإيمان السويسري الثاني:

ويهاجم إقرارُ الإيمان السويسري الثاني ١٥٦٦م (وهو إقرار إيمان حظي بقبول كنائس أوربة المصلِحة) تعليمَ الإكليروس الرومانيّ الذي يجعل البابا في رومة "راعي العالم والرأس الأعظم للكنيسة المجاهدة هنا على الأرض"؛ وبهذا يكون البابا -على حد زعمهم- هو "نائب المسيح ذاته"، كما أن الإقرار يتهكم بالنظام الكنسي الكاثوليكي ورئاسته؛ من بطاركة وغيرهم من الأساقفة والمعاونين والرتب الأخرى؛ مثل: رؤساء الشمامسة والشمامسة والمرتلين والبوابين، ووظائف أخرى، مثل: كرادلة

ومديرين ورؤساء أديرة وآباء -كباراً وصغاراً- ومراتب علوية وأخرى دونية، كما يتهكم أيضاً بنظام الرهبنة والرهبان ويعيب على سلوكياتهم، ويعتبر النظام كله بلا فائدة[1].

هـ- إقرار الإيمان الوستمنستري:

أما عن إقرار الإيمان الوستمنستري ١٦٤٦م والذي تُرجِم إلى العربية سنة ١٩٧٨م، فقد هاجم البابوات والكنيسة الكاثوليكية بالقول: "إن ادعاء أي إنسان أنه نائب المسيح ورأس الكنيسة لا توافقه أقوال الكتاب المقدَّس، ولا يوجد فيه ما يؤيده حقيقة، بل هو اغتصاب لمراكز الربٌ يسوع المسيح وإهانة لله" (الفصل ٢٥ بند ٦).

ويحدد الإقرار شرطاً للزواج هو أن يتزوج المؤمنون بعضُهم من بعض، ولا يتزوجوا من البابويين أو الأشرار (حتى لو كانوا مسيحيين غير مؤمنين).

و- إقرار إيمان كامبردج:

وهنا حَدَثَ تطورٌ حقيقيٌّ في إقرار الإيمان، حيث لم يُشِرْ أيٌّ إشارة سلبية للبابوية أو الكنيسة الكاثوليكية. يتحدث إقرار إيمان كمبردج المعروفُ بخطِّ أو مِنْبرِ كمبردج The cambridge platform والصادر في سنة ١٦٤٨م عن (الكنيسة الجامعة)، ويقول إنها جماعة المؤمنين المختارين المفديين المدعوين من حالة الخطِيَّةِ والموتِ إلى حالة النعمة والخلاص والحياة الأبدية في المسيح يسوع، كما يدعو في الفصل الخامس عشر إلى اتحاد الكنائس في خدمة الفقراء والمحتاجين.

---

(١) لمزيد من التفاصيل حول عقائد الكنائس الإنجيلية المصلِحة في هذا العصر يمكن الرجوع إلى:
جورج صبرا (مترجم ومقدم) لكتاب (نؤمن ونعترف). كتاب العقائد الكنائس الإنجيلية المصلحة، بيروت: كلية لاهوت الشرق الأدنى، ١٩٩١.

ز- إقرار إيمان الكنيسة المشيخية المتحدة بشمال أمريكة:

ولعل هذا الإقرار يُعَدّ نقطة تحول جوهرية في الحديث بإيجابية عن الآخر المختلف. وقد أقرَّه المحفِلُ العام بأمريكة سنة ١٩٢٥م، وأقرّه أيضاً سنودس النيل الإنجيلي في مصر (المجمع الأعلى للكنيسة الإنجيلية بمصر) سنة ١٩٣٢م بالمنيا؛ فهو يبدو أكثر تسامحاً وقبولاً لفكرة الآخر والتنوع، ففي البند الثاني والثلاثين يقرر "أن جميع الهيئات الكنسية أو الطوائف الدينية في كل العالم التي تتمسك بالحقائق الأساسية في الإنجيل، وتتخذ يسوع المسيح ربّاً ومخلِّصاً، تعد ضمن دائرة الكنيسة الواحدة غير المنظورة"، وهنا يجب ملاحظة أن هذه الجملة تتضمن جميع الكنائس بما فيها التقليدية (أرثوذكسية - كاثوليكية ......إلخ).

كما يطرح الإقرار في البند الثامن والثلاثين أنه "من أهم واجبات الكنيسة أن تؤدي شهادة صريحة لمبادئ المحبة والعدل المسيحي، ويجب أن تظهر ظهوراً بارزاً في كل العلاقات؛ سواء أكانت شخصية أم صناعية أم تجارية أم مدنية أم قومية أم أدبية"؛ أي إن المحبة والعدل متاحةٌ للجميع من دون استثناء. (ويقصد بالجميع هنا المسيحيون وغير المسيحيين).

هذا من ناحية العقيدة والممارسات داخل الكنيسة، أما بالنسبة إلى الخدمة الاجتماعية من مدارس ومستشفيات..إلخ، فلا تختلف الإقرارات كثيراً على أنها للجميع من دون تمييز بين من ينتمي إلى الكنيسة أو يختلف معها. وأبرز مثالٍ على هذا إقرارُ الإيمان المعمداني الصادر من المحفل المعمداني الجنوبي في أمريكة سنة ١٩٥٢م، الذي وَرَدَ فيه أن مسؤولية العمل المسيحيّ هي مساعدة المجتمع لكي يعيش، من خلال مقاومة الظلم والطمع والأنانية، وأن يساعد بالتحديد في بناء الملاجئ وأماكن الإيواء لكبار السنّ والفقراء والمرضى، كما يسعى إلى تحسين الاقتصاد

والصناعة والتنمية الاجتماعية للمجتمع كُلّه، وأن يُظْهِرَ المحبة للجميع من أتباع المعتقدات كلِّها من دون المساومة في الولاء للمسيح والحق، على أن يتعاون الجميع من مختلف الكنائس والطوائف والمؤسسات الكنسية على خير المجتمع وخصوصاً في موضوع التعليم.

وقد بلغ اتجاه قبول الآخر قمَّته عندما تبنت (الحركة المسكونية) إعلانات مجلس الكنائس العالمي التي كان أحدها (إعلان فرانكفورت) سنة ١٩٧٠م الذي تحدث عن (العالم كله) في البند ٦٠ "الذي ينصُّ على أن العالَم ليس فقط خليقة الله بل أيضاً موضوع محبته وإرساليته، وسواء كان أغلبية العالم قد سمعوا اسم المخلِّص أم لا فإن مسؤوليتنا أن نطيع وصية المسيح، وأن نعلن ونُظْهِر للعالم محبةَ الله للجميع من كل الطبقات والأجناس من كل قارة وحضارة وثقافة وخلفية تاريخية بروح مسكونية"(١).

■ القسم الثالث - كينيث كراج لاهوتي إنجيلي معاصر نموذج لقبول الآخر المسلم

في هذا الصدد يمثل اللاهوتي الإنجيلي الأسقف البريطاني كينيث كراج (١٩٣٠م) نموذجاً في الفكر اللاهوتي الإنجيلي للتطور الذي حدث عبر العصور في التوجه نحو الآخر، فهو نموذج للتسامح وقبول الآخر، فقد فسر الإسلام بإيجابية للمسيحيين وقدَّم المسيحيةَ بطريقة مفهومة للمسلمين في مقاله: (كوني مسيحياً وكوني مسلماً).

ويعبر كراج في مقاله هذا عن إعجابه ببعض أوجه الإسلام، خصوصاً بتركيز القرآن على: (ليكن الله إلهًا letting god be god)، وأن الله جعلنا

(١) لمزيد من التفاصيل عن إقرارات الإيمان في المراحل المتأخرة يمكن الرجوع إلى:
John H.Leith (ed.) Creeds of the churches. Louisville John Knox Press, 1982.

(وكلاء) أو خلفاء في الأرض، وإن كان قد انتقد بعضَ أوجه الإسلام مثل (الوحي السلبي)؛ أي لا دور لمحمد في الوحي القرآني، ولكنه في النهاية يقول: "الإسلام يدهشني وهو في الوقت نفسه يتحداني"(١).

لقد وقف كراج حياته كلها لدراسة الإسلام، فدرس القرآن وتفاسيرَه بعد أن تعلَّم اللغة العربية، وعاش في مصر ولبنان وبعض الدول الإسلامية الأخرى، وهذه المعرفة مكنته من الخوض في العديد من اللقاءات الفكرية حول العلاقة مع الآخر المسلم، وربما تعبِّر عناوين كتبه عن هذا التفهم لقبول الآخر وموقفه اللاهوتي، فعنوان كتابه (نداء المئذنة) فيه يسمع النداءات للصلوات الإسلامية ويدعو الناس إلى احترام وفهم الآخر. وكتابه (عرب ومسيحيون) يوضح أن المسيحية ليست بعيدة عن العرب بل نشأت وترعرعت داخل هذه المنطقة، كما يوضح انتماءات المسيحيين لبلادهم العربية لكونهم غير وافدين.

يلخص صبري مسعد في رسالة الدكتوراه حديثَه عن العلاقات الإسلامية-المسيحية في فِكْر كراج في كتابه (نداء المئذنة The call of the Minaret) كالتالي، يؤكد كراج على العمل الذي استغرق منه أكثر من أربعين سنة من حياته، فهو يتحدث أولاً عن (نداء الفهم)، وهو يؤكد على ضرورة فهم المسيحيين للإسلام والمسلمين في قرينة حضارية تاريخية ومعاصرة؛ وهذا يعني بالنسبة إليه فهماً للإسلام من جميع النواحي من كُتُبٍ وتفاسير، ويعني أيضاً أن نفكر في أنفسنا وفي المسلمين كمؤمنين وأصحاب عقيدة، وأن نتفهم المشاكل الخارجية، ويؤكد على أن الفهم يحتاج إلى أدوات مثل الحاجة إلى اللغة للتحدث للمسلمين ولِفَهْمِ كتاباتهم، ويؤكد على أن النحو والبلاغة لهما دور كبير في فهمٍ أعمقَ للإسلام والمسلمين.

---

(١) god lord ibid (p. 155 - 156).

الدعوة الثانية في (نداء المئذنة) هي الدعوة للمشاركة بين المسلمين والمسيحيين في أعمال الحياة اليومية والتعليم والصحة، وهو يرجو المسيحيين والمسلمين أن تتحول مشاركتهم في العمل إلى علاقات روحية وشخصية تربط الجانبين، والشهادة عن الدين لا تأتي إلا بأعمال الخير والمشاركة الإيجابية في النواحي كافة، هذا فضلاً عن الانتماء للوطن.

كما يسمع كراج نداء ثالثاً في (نداء المئذنة)؛ وهو الدعوة للاسترجاع، ويتحدث كراج عن الاسترجاع كنوع من التعويض، ونلاحظ هنا أن كراج قد تأثر بالفكرة الإسلامية القائلة «إن الحسنات يذهبن السيئات»، فالاعتذار لابد أن يتبعه نوع من التعويض أو إصلاح الخطأ بالخير، فيرى كراج أن الكنيسة فشلت في إظهار المحبة للإسلام عند ظهوره، والتعويض هنا لا يكون بالأرض أو الحدود بل بالنواحي الروحية، فعندما فشلت الكنيسة في محبتها للإسلام وضع الإسلام المسيح نفسه في مكانة خاطئة، وحدثت خلافات مريرة بين الإيمانيْن عبر القرون، وهذا يتطلب توبةً من المسيحيين عما فعلوه وأن يعيد المسيحيون للمسلمين المسيحَ الذي فقدوه[١].

وفي دعوة المئذنة للصلاة وهي الدعوة الرابعة يسمع كراج (دعوةً للتفسير)، وهنا يدعو كراج جمهور الإخوة من المسيحيين والمسلمين إلى إعادة الفهم لخمسة أمور من الأمور الصعبة؛ وهي:

١- الكتاب المقدَّس في المسيحية.

٢- شخص المسيح.

٣- الصلب.

٤- العقيدة في الله (الثالوث).

٥- الكنيسة المسيحية والمجتمع[٢].

---

(١) Sabry p. 186.

(٢) Ibid

النداء الأخير لنداء المئذنة هو (الدعوة للأمل والإيمان)، وهنا يحثُّ كراج المسيحيين على ألا يفقدوا الأمل في الاقتراب من المسلمين خصوصاً في موضوعات لابد من إعادة طرحها مثل: التجديد، المعمودية، الحرية الدينية، الإيمان والتكريس. ويستخلص الباحث في طرحه لفكر كينيث كراج أنه في حين يتهم بعض المفكرين المسيحيين الإسلامَ كسببٍ في فشل علاقات قبول الآخر عبر التاريخ، إلا أن كراج يتهم المسيحيين بهذا الفشل بالرغم من اعترافه أن الإسلام قد خفضَ قدْرَ المسيح في رسالته، إلا أن الدكتور صبري مسعد يرى أنه من الممكن إضافة دعوة سادسة قد أغفلها كراج[1]؛ وهي الدعوة إلى الغفران والتسامح، فعبر التاريخ المسيحي/ الإسلامي تميزت العلاقة بينهما بكثيرٍ من الشدِّ والجذب، وكانت هناك أوقات أفسدت العلاقة فيها تدخُّلات الساسة والاحتلالُ مثل عصر الصليبيين وأيضاً عصر الاستعمار في القرن التاسع عشر والعشرين؛ لذلك وجب على كل طرف أن يتسامح ويغفر للآخر خطايا الماضي، وربما يمكن أن تتفق هذه الفكرة مع فكر كراج (دعوة للاسترجاع) و (التعويض) أن نسمح لأنفسنا أن نصلي معاً الصلاة التي علَّمنا إياها المسيح "واغفر لنا ذنوبنا، كما نغفر نحن أيضاً للمذنبين إلينا" (إنجيل متى ٦: ١٢)[2].

ثالثاً- العلاقة مع الآخر في عصر الإرساليات إلى الشرق:

بدأت حركة الإرساليات المصْلِحة إلى الشرق نتيجة حركة الإصلاح في أوربة في منتصف القرن السادس عشر، وإن سبقتها بعض الإرساليات الكاثوليكية في بداية القرن نفسه، ولم تكن هذه الحركة تستهدف أصحابَ ديانةٍ معينةٍ لتبشيرهم، فقد كانت هذه الحركة تعبيراً عن صحوة إنجيلية

(١) ربما لأن نداءات المئذنة خمسة فقط من صلاة الفجر إلى العشاء.
(٢) I bid 187

تجاه وصية المسيح لتلاميذه: "اذهبوا إلى العالم أجمع واكرزوا بالإنجيل للخليقة كلها" (إنجيل متى ٢٨: ١٩- ٢٠)، ولكنها رأت إرجاء فكرة التبشير لتحقيق الهدف الملحّ؛ وهو الانتصار في الصراع مع الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، فلم يكن الوقت مناسباً. ولكن من المهم هنا أن نذكّر بأن التبشير بالإنجيل -وفقاً للاهوت المصْلِح- لم يعد مهمة الكنيسة وحدها، إنما هو مهمة كل شخص مؤمن مسيحي، وخصوصاً الحكام المدنيين، وهذا ما فعله حكام سويسرة مع كالفن في إرساء مبادئ المذهب المشيخي في جنيف.

وهكذا مع مطلع القرن التاسع عشر بدأت حركة التبشير في الازدياد، وقد تزامنت مع حركة الاستعمار الغربي لبلاد الشرق، وبالطبع فقد قدَّم الاستعمار بعض التسهيلات لمواطنيه من أصحاب الانتماءات الدينية المتشابهة، وإن كانت العلاقة العكسية أي (ما قدمه المبشرون للاستعمار) منعدمةً، بل قد ثبت تاريخياً أن هؤلاء المبشرين انصهروا مع قضايا البلاد التي عاشوا فيها ودافعوا عنها في مواجهة بلادهم المستعمرة، وهنا يمكن ملاحظة أن تكثيف هذه الحركة في البلاد الإسلامية كان لعدة أسباب، منها:

١. أن نسبة المسلمين في العالم أكثر من نسبة اليهود وغيرهم من أصحاب الديانات الأخرى.

٢. اعتقاد المبشرين أن بين المسلمين والمسيحيين أرضيات مشتركة يمكن البناء عليها، مثل: قصص التوراة والقرآن وقبولهم للمسيح والعذراء مريم، على العكس من الديانات الآسيوية التي يصعب فيها إيجاد مثل هذه الأرضيات.

٣. وجود أعداد كثيرة من المسيحيين في البلاد العربية الإسلامية، وما يمكن أن يقدّم هذا للمرسلين من مؤهّلات مثل: اللغة والتعريف بالحضارة....إلخ.

ويمكننا أن نطلق على النصف الثاني من القرن التاسع عشر (عصر الإرساليات المسيحية)؛ حيث شهدت الإرساليات نجاحاً وتقدماً ملحوظاً، بل شهدت فترةً من الانبهار الشرقي بالحضارة الغربية؛ حتى إنه يمكن القول بأن الكرازة المسيحية في العالم أصبحت تشبه تلك التي كانت في عصر الرُّسل الأوائل (حواريي المسيح) في القرن الأول.

والجدير بالذكر أن هذا النجاح المرسلي لم يكن في العالم الإسلامي فقط، بل كان أيضاً في الأمريكتين وآسية وإفريقية، وقد أرجع فاندر ويرف Vender Werff نجاح وتطور المسيحية الإنجيلية في القرن التاسع عشر في الهند والشرق الأوسط إلى أنه قد ارتبط بتبني المرسلين لمشروعات اجتماعية وتعليمية وطنية. ويجد ويرف اختلافاً بين الإرساليات الإنجليكانية المصْلِحة للمسلمين والإرسالية الأمريكية، وقد اختار للتدليل على الاختلاف المرسَلَ الإنجليزيَّ الإنجليكاني جاردنر ١٨٧٣م - ١٩٢٨م الذي عمل مرسلاً في مصر، والمرسَلَ الأمريكي الهولنديَّ صموئيل زويمر الذي عَمِل بمصر في الفترة بين ١٩٥٢ -١٩٦٧م، وهو مؤسس الإرسالية العربية. فكلا الشخصين يمثلان منهجين مختلفين وإن كانا يتشابهان في إتقان اللغة العربية للتحدث مع المسلمين بلغتهم والكتابة لهم من خلال كتب ومجلات ونُبَذ، كما كان اهتمام كل منهما بالكرازة للمسلمين، ولكن تفسيرهم للإسلام كان مختلفاً، فقد كان مدخل جاردنر في المقارنة بين المسيحية والإسلام مدخلاً سليماً، وقد كان يرى في بناء أرضية مشتركة مع المسلمين فائدة كبيرة، وكان ينتهج منهج النقد الذاتي في الحديث عن إخفاقات الماضي، خصوصاً الحروب الصليبية وجدواها، كما كان يرى في الإسلام أموراً كثيرة جيدة وبصفة خاصة الكتابات الصوفية للشيخ الغزالي، ولم يكن يرى في الإسلام مناهضة للمسيح، بل إن المسيحية هي تكميل للإسلام. أما زويمر فقد كان على العكس من ذلك، فقد انتهج منهج المواجهة قائلاً إن المهمة المسيحية هي

الكرازة بالإنجيل للمسلمين، وإن المسيحية هي الإعلان النهائي من الله فلا ينبغي (من وجهة نظره) أن نقول بالمساواة مع الإسلام، فالإسلام نظام معادٍ للمسيحية؛ حتى إنه يمكن أن يقال إن زويمر كان يتعاطف مع المسلمين ولا يتعاطف مع الإسلام. ويمكن الاستدلال على هذا التباين من عناوين كتب جاردنر وزويمر، فهناك كتاب لجاردنر بعنوان (إعادة الاقتراب من الإسلام Re- approach to Islam) وبه نوع من النقد الذاتي للمسيحية وإخفاقات الماضي، أما عناوين صموئيل زويمر فهي على العكس مثل: (انفصام الإسلام The Dismteration of Islam)، و(الصليب فوق الهلال The cross above the crescent)[1].

وهكذا - وكما تحدثنا من قبل - فإنه من الناحية اللاهوتية يمكن أن يقال إن بعض المرسلين تبنوا -بصفة عامة- منهج الاستبعاد Exclusives؛ وهو أنه لا خلاص لأي مجتمع من دون الإيمان بيسوع المسيح، ولكن لا ينبغي أن نطلق هذه الحقيقة على كل العمل المرسلي (التبشيري) وإن كنا نتفهم موقف المبشرين من حقيقة الخلاص على أنه للمؤمنين بالمسيح فقط وهو جزء من المهام الموكَّلة إليهم (عملهم)، إلا أن شارْب E. J sharpe يرصد تطوراً فكرياً بين المبشرين ويرى أن المرسل الاسكتلندي فاركوهرJ.N Farquhar (١٨٦١م-١٩٢٩م) أصبح ممثّلاً مبكراً للاتجاه الاحتوائيInclusive للهندوسية، وهو نفس ما فعله (كلنتون بنيت) بين المسلمين، ويلاحظ أن بعض المرسلين اعتقدوا بوجود استمرارية للمسيحية بين الديانات الأخرى (أو بعضها على الأقل مثل الإسلام)، وهناك من اعتقد بعدم وجود هذه الاستمرارية. ويمثل المرسل الهولندي المعروف هندريك كريمر (١٨٨٨ -١٩٦٥م) الذي تحدثنا عن فكره من قبل، والذي درس الديانات الشرقية في جامعة ليدن

(١) Ibid 124 -125.

وعمل في دار الكتاب المقدس بهولندة، يمثل هو واللاهوتي الألماني الشهير كارل بارت (الذي تأثر به كريمر كثيراً)(١)، اتجاه (الاحتوائية) وعدم وجود استمرارية للمسيحية في الديانات الأخرى، ولقد كان كريمر مرسلاً هولندياً في إندونيسية وتأثر برد فعل المسلمين هناك لرسالته، وأيضاً لوضع الأقليات المسيحية في ظل ظهور القوميات الإسلامية بقوةٍ في هذه الفترة، كما تأثر برأي كارل بارت حول مؤتمر أورشليم الذي عقد عام ١٩٢٨م وانتقاده (لخطر العلمانية وشرورها) حتى إن كريمر أصبح أحد الرجال المتحدثين باسم حركة الإرساليات وتفسير المسيحية المطلق للعالم، وأعلن رسالته التي تقول: "يجب إعلان رسالة الله التي لا توجد في أي من الديانات أو الفلسفات". ومدخل كريمر للاقتراب من الديانات الأخرى هو الإعلان عن الحق في مواجهة الإنتاج البشري، ففي حين أن الديانات الأخرى هي إنجازات بشرية لموضوع العلاقة بين الإنسان والله، فإن المسيحية تُعدّ الإعلانَ الإلهيَّ في يسوع المسيح، ولكن الحقَّ يقال إن كريمر ميز بين المسيحية واليهودية والإسلام وبين الديانات الوثنية الأخرى، فالأولى ديانات طبيعية، وهي تختلف عن الديانات الأخرى التي هي من صنع البشر، وإن كانت هذه الديانات الطبيعية (اليهودية والإسلام) تأتي في المرتبة الثانية بعد الإعلان المسيحي في يسوع المسيح.

المشكلة (كما يوضح سويرر) ليست في موقف كريمر من ناحية هذا التمييز، ولكن موقفه من جدوى الحوار؛ فهو لا يؤمن بالحوار لكنه يؤمن بالشهادة لغير المسيحيين لتجديدهم (هدايتهم) للمسيحية، وبناء على هذا الفكر قام كريمر بتحضيرٍ لمؤتمرٍ في اتجاه فكري متكامل في تمبرام

---

(١) Swearer: dialogue: the key to understanding other religious, Pluil adelphia: the Westminster press, 1977. p. 30 - 31

بجنوب الهند متأثراً بمؤتمر أورشليم عام ١٩٢٨م، ولقد كان له ولكتاباته المتعددة في مجال الإرساليات الأثرُ الضخم فيمن أتوا بعده. ويمثل بارث وكريمر مدرسة عدم استمرارية الإنجيل في أي حضارة أو ديانة أخرى حتى داخل الولايات المتحدة ذاتها، فمن الواضح أن كريمر استبعد التقاليد الدينية الأخرى سواء كانت وثنية أم إلهية على أساس تفوُّق المسيحية عليها، وهكذا جاءت بعض كتاباته عن الإسلام في إندونيسية سلبية تماماً[1].

وإذا استدعينا الواقع العملي لعصر الإرساليات في الشرق، واتخذنا من مصر والدول العربية مثالاً، فإننا لن نجد هذا الفكر اللاهوتي المنعزل عن سياق الحضارة والدين. صحيحٌ أن الإرساليات والبعثات التبشيرية قد جاءت إلى المنطقة العربية أساساً لتبشير المسلمين؛ إلا أنها وجدت صعوبة شديدة في هذا الأمر؛ لأنها لم تكن تدرك قوة الإسلام في هذه البلاد، وكان نتيجة ذلك أن تحولت هذه البعثات إلى تبشير الكنيسة الأرثوذكسية اقتناعاً منها أن الإصلاح يبدأ من داخل الكنيسة وعندئذ يمكن تبشير المسلمين فيما بعد، وعندما لم يستطيعوا إصلاح الكنيسة التقليدية من الداخل عن طريق دروس الكتاب المقدَّس وغيرها من الأنشطة، حيث رفضتهم الكنيسة وحرمت البعض منهم، قاموا بإنشاء كنائس مصْلِحة منفصِلة، وهنا ينبغي أن نذكر أن الواقع العملي للتبشير كان يرتبط بالمكان والزمان والظروف التاريخية والحضارية، فالإرساليات الأولى جاءت بهدف مشاركة المسلمين بالإيمان المسيحي، وقد كان هذا الهدف لجمعية إرسالية الكنيسة الإنجليكانية (C. M. S) في عام ١٨٢٥م، وقد احتفظت هذه الجمعية بعلاقة صداقة مع كل من المسلمين والأقباط، وكانت تهتم ببناء المدارس والمستشفيات وتوزع أجزاءً من الكتاب المقدَّس على

---

(١) عن كتابات كريمر السلبية .Ibid p. 152

المسلمين والأقباط[١]، لكن بعد حوالي (٢٥ سنة) من العمل أي في سنة ١٨٤٩م جاءت النتائج مخيِّبة للآمال فلم تتجاوب الكنيسة الأرثوذكسية بإيجابية مع الإرساليات وكذلك المسلمون، إلا أن هذه الجمعية استمرت في العمل في أجزاء أخرى من الشرق الأوسط، ولكنها عادت فيما بعد لبناء عدة مدارس في مصر للبنين والبنات، وأيضاً مستشفىً في مصر القديمة وأخرى في منوف، وتركت عدداً قليلاً من الأفراد يهتمون بتوزيع الكتابات المسيحية في الوقت الذي اهتمت فيه أساساً بالعمل الاجتماعي الذي لم يفرق بين مسلم ومسيحي[٢].

وهنا قد يدَّعي البعض فشلَ الإرساليات على إطلاقها، ويُرجِع هذا الفشل إلى الربط بينها وبين الإمبراطورية السائدة في ذلك العصر وتحرُّكها الاستعماري، ولكن في رسالة دكتوراه أكد د. إكرام لمعي رفض ربط الإرساليات بالاستعمار، ويقول إنه ربما يصدق هذا الادّعاء على الإرساليات البريطانية أو الفرنسية أو الألمانية أو حتى الإسبانية ولكن معظم الإرساليات الإنجيلية التي عملت في مصر كانت تابعة للهيئات الأمريكية في القرن التاسع عشر، وأمريكة في ذلك الوقت لم تكن دولة استعمارية[٣]. وقد جاءت كنيسة مصر نتيجة لعمل الإرساليات الأمريكية، خصوصاً الكنيسة المشيخية في أمريكة التي جاء منها مالجوMclague وزوجته وجيمي توماس عام ١٨٥٤م، وكان من نتيجة هذه الإرسالية تكوين كيان بروتستانتي من المواطنين في الشرق الأوسط، وظهر النجاح النسبي لهذه الإرسالية في وجود (١٢,٥٠٠) بروتستانتي من أصل

(١) Sobry Moseed Ghedoryal, Encouraging Christian social intergration in Islamic Egypt. D. Min thesis SFTS , 2002 p.81

(٢) Ibid 82.

(٣) Ekram Lamie Hennawie, Christian response to contemporary Islamic groups in Egypt (D. Min thesis , SFTS 1993) 131.

(٦١٢,٠٠٠) قبطي وذلك طبقاً لإحصائية عام ١٩٠٠م في مصر، وأيضاً تأسيس الكنيسة الإنجيلية في مصر التي تعد حالياً أكبر تجمع برونستانتي في الشرق الأوسط. وعملت الكنيسة الإنجيلية بالتعاون مع الإرساليات الأمريكية على زيادة وجودها مع المسلمين بتأسيس هيئات ومدارس ومستشفيات لزيادة الاتصال مع المسلمين، ولم تعد الكتابات الصادرة منها تحمل نواحيَ عدائية للآخر المسلم حيث حمل عنوان بعض الكتب (شهادة القرآن للمسيح) أو (شهادة القرآن للكتاب المقدَّس)[١].

■ التأثير الإنجيلي في مصر وبلاد الشام:

عندما بدأ المرسَلون عملهم في مصر قاموا بطرحٍ دينيٍّ غير مسبوق، مبنيٍّ على نظرية (الخدمة المتكاملة)؛ حيث يجمع بين مدرسةٍ ومستشفىً وبينهما كنيسة صغيرة؛ لكي يتعبد فيها المسيحيون الذين يعملون بالمدرسة والمستشفى، وكان هذا الطرح اللاهوتي الاجتماعي غير التقليدي أحد أسباب انتشار الكنيسة الإنجيلية بقوة في القرن التاسع عشر، ثم بدأت الكنيسة التقليدية في بناء المدارس والمستشفيات بعد ذلك، ثم تلتهما الجمعيات الإسلامية التابعة للجوامع للقيام بخدمة المجتمع بالأسلوب نفسه، ويمكن حصر هذا الاتجاه الديني الاجتماعي فيما يلي:

١- المشروعات التعليمية:

في مصر: يبلغ عدد المدارس (١٨) مدرسة تابعة للسنودس[٢] (المجمع الأعلى للكنيسة الإنجيلية بمصر)، وعدد طلابها وطالباتها عام ١٩٩٥ (١٥,٧٨٢ طالباً) و(١٢) مدرسة تعليم عالٍ (معاهد خاصة كالسكرتارية)،

---

(١) sebry Ibid 86 - 88

(٢) السنودس: برلمان الكنيسة الإنجيلية في مصر، ويضم جميع القسوس وشيخاً من كل كنيسة، وفيه تتخذ جميع قرارات الكنيسة العامة.

وهي جميعاً تابعة للسنودس الإنجيلي أيضاً، هذا بخلاف المدارس التابعة للكنائس الإنجيلية المحلية وعددها ضخم، وكلية اللاهوت التي تخرج قسوساً ورعاة للكنائس والأعمال العامة مثل إدارة المؤسسات التعليمية وغيرها[1]. ولم يقتصر التعليم في هذه المدارس والمعاهد على البنين فقط، بل شمل البنات أيضاً، بل إن ثاني مدرسة للبنات على مستوى الجمهورية كانت تابعة للكنيسة الإنجيلية وموقعها شارع رمسيس.

٢- المشروعات الاجتماعية الأخرى:

في مصر: المستشفى الأمريكي في أسيوط (الذي أمّمته الدولة في الستينيات ويحمل الآن اسم مستشفى الإيمان) وقد تأسّس في عام ١٨٩١م، والمستشفى الأمريكي في طنطة الذي تأسس في عام ١٨٩٦م، والمستشفى الإنجيلي في شبرا بالقاهرة (وقد أمّمته الدولة ومازال يحمل اسمه القديم) وهو يرجع لعام ١٩٥٣م.

ومشروعات أخرى تنموية تقوم بها الهيئة القبطية الإنجيلية للخدمات الاجتماعية، التي أسسها د.القس صموئيل حبيب عام ١٩٥٠م؛ مثل: محو الأمية، وبرامج زيادة دخل الفقراء، والتنمية الريفية، وتنظيم الأسرة، والتنمية الزراعية، ومواجهة البطالة. ويبلغ عدد المستفيدين من هذه الخدمات نحو مليوني مواطن في سبع محافظات، بالإضافة إلى إصدار العديد من الصحف الإنجيلية في مصر والشام، مثل: المسائي والصحيفة في الشام، والهدى ونجم المشرق والمرشد في مصر[2].

وقد شعر الإنجيليون الأوائل في بلاد الشام بضرورة وجود مطبعة قريبة من مدارسهم؛ لذلك قررت الإرسالية عام ١٨٣٤م نقل المطبعة من

(١) تقرير الحالة الدينية في مصر ١٩٩٥، ص ١٢٧.

(٢) حبيب بدر، المسيحية عبر تاريخها في المشرق، ص ٧٤٢- ٧٤٤.

جزيرة مالطة إلى بيروت وبرزت هذه المطبعة كإحدى أهم دور النشر العربية، وكان أهم إنجازات هذه المطبعة ترجمة الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد وطباعته.

وكانت معظم الأعمال الاجتماعية التي قامت بها الإرسالية الإنجيلية في مصر محلّ إعجاب وتقدير الناس من المسلمين والمسيحيين على حدٍّ سواء، مثل: المدارس للبنين والبنات، ومدراس للمكفوفين، ومستشفيات وعيادات للمحتاجين والفقراء، ومدارس للتمريض، وبالطبع كنائس وجمعيات. ومن السجلات الخاصة بمستشفى أسيوط -الذي بدأ عمله على يد الدكتور هنري L.M. Henryوكان الأهالي يطلقون عليها مستشفى هنري- توضح السجلات أنه بدأ عمله في أول ديسمبر/ كانون الأول ١٨٩١م، وفي أول أربعة شهور من عمله تم علاج (٤,٣٤٣) مريضاً وأجريت (٤١) عملية جراحية، وزار (٤٠٢) مريضاً في منازلهم، وكانت هذه أول مستشفى تنشأ في مديرية أسيوط كلها، والتي تطورت إلى مستشفى كبيرة في أسيوط في ١٤ أكتوبر/ تشرين الأول ١٩٠١[١].

---

(١) القس د. حبيب بدر، المسيحية عبر تاريخها في المشرق، ٨٩- ٩٠.

الفصل الرابع
مفهوم مصري إنجيلي معاصر
في الموقف من الآخر

وسوف ينقسم هذا الفصل إلى جزأين: الأول بعنوان نظرة إلى الذات، فلن نستطيع صياغة موقف من الآخر إن لم نفهم مَنْ نحن. أما الجزء الثاني فهو محاولة صياغة قانون إيمان إنجيليّ مصريّ معاصر بهذا الشأن.

لكن قبل الحديث عن هذين الأمرين لابد أن نحدد مَنْ هو الآخر بكل تدقيق بالنسبة إلى الإنجيلي المصري المعاصر، والآخر هنا هو المسلم السُّني؛ لأنه ليس في مصر شيعة، ثم المسيحي الأرثوذكسي، فالمسيحي الكاثوليكي، وأخيراً المسيحي الإنجيليّ الذي يختلف في المذهب، وهكذا نجد أن الآخر بالنسبة إلى الإنجيلي المصري متعدد الدرجات والأعماق، وسوف يتضح هذا بصورة أعمق عندما نتحدث عن نظرتنا إلى ذواتنا، ثم عند محاولة صياغة قانون إيمان مصري بروتستانتي معاصر في الموقف من هذا الآخر.

أولاً- نظرة إلى الذات (الأنا):

وهنا لابد أن نتعرض لسؤالٍ في غاية الأهمية يقول: هل الكنيسة الإنجيلية في مصر كنيسة وطنية؟ وللإجابة عن هذا السؤال علينا أولاً أن نحلّل ونفسّر أهمية وجود كيان إنجيلي وطني في مصر، حيث إن النظرة

إلى الآخر ترتبط أساساً بالنظرة إلى الذات؛ فإذا كانت نظرة الكنيسة إلى ذاتها بأنها غريبة في وطنها فلا شك أن ينعكس هذا على نظرتها للآخر وقبولها له، أما إذا كانت ترى نفسها جزءاً من تراب هذا الوطن فالنظرة للآخر هنا تختلف.

هناك نظريتان أساسيتان[١] في تفسير الوجود الإنجيلي في مصر والشرق الأوسط، يتفرع من كل واحدة منهما تفسيران يختلفان في النظر إلى بعض الفرعيات، وفي التشديد على هذه الناحية أو تلك، ولكن المنظور الأساسي واحد؛ وهما كالتالي:

■ النظرية الأولى- الربط بين الإرساليات الأجنبية والاستعمار الأجنبي:

وتعود نشأة هذه النظرية إلى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية حين ابتدأت معظم الدول المستعمَرة تحصل على استقلالها من المستعمر الأجنبيّ، أو على الأقل تناضل في سبيل الاستقلال أو التحرر. في هذا الجو التحرري ومع نزعة الاستقلال هذه صار الوجود الأجنبي -تقريباً- أمراً مرفوضاً ومشبوهاً، بما فيها الإرساليات الأجنبية في كثير من البلدان العربية. ونستطيع أن نجد التعبير الحقيقي عن هذه النظرية المتطرفة القائلة بارتباط الإرساليات بالاستعمار السياسي والاقتصادي في كتابٍ صدر عام ١٩٥٣م في بيروت بعنوان (التبشير والاستعمار في البلاد العربية) للكاتبيْن المسلميْن (عمر فروخ ومصطفى خالدي)، وقد عرض لجهود المبشّرين التي ترمي إلى إخضاع الشرق للاستعمار الغربي، وإلى كتاب آخر صدر في مصر عام ١٩٨١م بعنوان (النشاط التبشيري الأمريكي في البلاد العربية حتى عام ١٩٣٢م) للدكتور نبيل عبد الحميد

---

(١) القس د. إكرام لمعي (الوجه الآخر للكنيسة) دار الثقافة، ١٩٩٧، ٢٠٤-٢١٧.

سيد أحمد. ويعتقد مؤلفو هذه الكتب أن التبشير الذي قام به المرسلون الأجانب -سواء كانوا إنجيليين أم كاثوليكاً- هو أكبر خطر على البلاد الشرقية الإسلامية والعربية؛ لأنه منفَذُ الاستعمار إلى هذه البلاد، وهدف التبشير هو (بسط النفوذ الأجنبي) على هذه المنطقة. ويقولون إن المبشرين يحاولون دائماً أن يثيروا الفتن والقلاقل في البلاد العربية والإسلامية حتى تتمكن أممهم من السيطرة على البلاد العربية سياسياً واقتصادياً، أما الناحية الاجتماعية والثقافية فقلَّما تهمهم إلا بقدر ما تسهل لهم مهمتهم السياسية والاقتصادية. فالتبشير إذن -في رأي هؤلاء المؤلفين- إنما هو في الحقيقة تمهيد للسيطرة السياسية على بلاد الشرق للاستغلال الاقتصادي، لذلك فالتبشير مسؤول عن نكبات الشرق الأوسط السياسية والخلقية، وعن الفتن التي تثور بين الأديان والمذاهب، وعن تقسيم الوطن العربي (الخلافة الإسلامية) إلى مصر وسورية والأردن؛ وإلى الاعتزاز بالقومية على حساب الإسلام؛ ولذلك تهاجم هذه الكتب كل أنواع التبشير وكل الإرساليات وكل المؤسسات والمدارس الأجنبية والجمعيات الخيرية، والمدارس، والمستشفيات، ومؤسسات الإحسان؛ لأنها كلها إنما هي مؤسسات منظمة للتبشير من الدرجة الأولى، والهدف هو بسط النفوذ الأجنبي. وهذا موقف رافض كلياً لكل ما له علاقة بالإرساليات وعملها ومؤسساتها.

ومن اقتنع بهذا الموقف يستنتج أن الخطوة المنطقية لمعالجة هذه الغزوة الأجنبية هي محاولة اقتلاع كل هذه المؤسسات من هذه المنطقة ومحو أثرها؛ في سبيل استقلال الشعوب الشرقية الإسلامية والعربية وتحررها من الاستعمار السياسي والاقتصادي. ومن الواضح أن هذا الفكر لا يتسم بالمنطق العلمي بالمعنى المفهوم، بل هي كتب تحريضية في الدرجة الأولى، ووليدة نقمة على الأجانب، وهي مليئة بالمغالطات

التاريخية والمنطقية وبالتناقضات في المنهج والمحتوى؛ والأهم من ذلك كله أن هذه الكتب صدرت من مؤلفين لهم موقف مبدئي يرى أن التبشير (خطيئة) بل جُرم، هذا مع العلم أنهم لا يحددون معنى (التبشير) في كتبهم أبداً، هذا فضلاً عن أنهم لا يقرّون ضمناً بالحرية الدينية.

وهذا التفسير للوجود الإنجيلي يرى أن المرسلين جاؤوا بقصد واضح وهو إخضاع الشعوب الشرقية الإسلامية والعربية لنير الاستعمار الغربي، وهذا اعتقاد لا يؤخذ به جدياً في دوائر العلم والبحث، ولكنه اعتقاد شعبيّ شائع خصوصاً في الأوساط الأصولية، وهو يشكل خطراً عملياً وإن لم يكن نظرياً أو فكرياً. بينما يعترف المؤرخون أن الإرساليات الأمريكية -وخصوصاً في القرن التاسع عشر وفي هذه المنطقة بالذات ومعظم كنائسنا هي نتيجة هذه الإرساليات- كان لها منذ البدء، حتى أواخر القرن التاسع عشر طابع روحي لا غبار عليه، بينما تلوَّنت إرساليات البريطانيين والإسبان والهولنديين بخطوط سياسية. فالمصالح الأمريكية في الشرق الأوسط هي وليدة نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ويقول المؤرخ السوري عبد اللطيف طيباوي في هذا المجال: "إن العمل التبشيري الأوربي في البلدان الأجنبية غالباً ما اتخذ طابعاً سياسياً فضلاً عن طابعه الروحي في الأساس، لكن العمل التبشيري الأمريكي -بالمقارنة- لم يستفد من خلفية استعمارية أو سياسية كهذه؛ لهذا فإن طابعه الروحي لم يكن مشكوكاً فيه"، ويقول طيباوي أيضاً: "إذا جاز أحياناً أن ننظر إلى الإرساليات الأمريكية فهي لا ينطبق عليها القول بأنها وليدة الاستعمار، لقد كانت الغيرة الدينية طابعها الأوحد منذ البدء".
إن نظرية الإرساليات كظاهرة استعمارية، إذن لا تفسر الوجود الإنجيلي في الشرق وخاصة مصر، ولا تشرح دوافعه وأهدافه وتطوره كلياً، وإن ألقت ضوءاً على بعض نواحيه اللاحقة.

■ **النظرية الثانية- نظرية (الغرسة الغربية):**

ولهذه النظرية تعبيران وتفسيران: التعبير الأول يقول: إن الإنجيلية في هذه البلاد هي غرسة أجنبية زرعت في تربة شرقية، ولكنها بقيت وستبقى غرسة غربية ما لم تتكيف مع التربة الجديدة، أما التفسير الثاني فيقول الشيء ذاته إلا أنه يؤمن بعدم إمكانية التكيّف، ويرى أنه لا مبرر لوجود غرسة غربية ولاستمرارها في تربة شرقية، وسنتحدث عن هذين الموقفين بالتفصيل:

الموقف الأول:

يقول إن المرسلين الأجانب أتوا إلى هذه البلاد، وبشَّروا وأنشؤوا كنائس إنجيلية ومؤسساتٍ تعليمية واجتماعية؛ وزرعوا بذلك بذور الشقاق بين المسيحيين؛ لأنهم لم يتفهموا وضع الكنائس الشرقية القديمة، فخلقوا كنائس جديدة ذات نمط غربي لا يتوافق مع المحيط الشرقي، فصار الإنجيليون العرب غرباءَ في أوطانهم، وهذا هو بالضبط عنوان كتاب صدر عام ١٩٨٦م في بيروت للرئيس السابق لكلية اللاهوت للشرق الأدنى القس ونيس سمعان، وهو رسالة دكتوراه أعدّها وقدَّمها في الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٧٣م. وتحليل سمعان للظاهرة الإنجيلية هو- على حد تعبيره- تحليل اجتماعي ديني؛ لذلك فهو يهتم أساساً بنتائج العمل المرسلي في الميادين الاجتماعية والثقافية والدينية، فيرى -من هذا المنظور- أن الكنيسة الإنجيلية المحلية التي نشأت في مصر وسورية ولبنان في أواسط القرن التاسع عشر بفضل عمل المرسلين في المجتمع الشرقي أنتجت طرق عيش وتراكيب اجتماعية وأنظمة حياتية مستوردة من أمريكة الشمالية؛ مما أسفر عن مجتمع غرباء في وطنهم. فالوجود الإنجيلي إذن (غرسة اجتماعية - دينية) منقولة، وعلى حد زعم سمعان؛ فالحركة الإرسالية قطعت جذور الشرقيين الذين انتسبوا إلى كنائسها فخلقت بذلك عندهم أزمة هوية، وقد حدث ذلك لأن المرسلين

الأمريكيين -بحسب ما يرى سمعان- لم يأخذوا بعين الاعتبار أبداً إمكانية التكيُّف مع البيئة الحضارية في الشرق الأوسط. ويقدم سمعان مثالاً على ذلك في حديثه عن أهمية (العائلة) في المجتمع الشرقي؛ وكيف أن المُثُل الغربية أدت إلى تفتيت وحدة العائلة، وبذلك اهتزت الأساسات التي ركَن إليها المسيحيون في هذه المنطقة طوال عدة قرون. وما يهمنا هنا أن نظرية سمعان لا تقود إلى الاستنتاج بأن الحركة الإرسالية كانت خطأً يجب الرجوع عنه بإزالة الوجود الإنجيلي من الشرق وعودة الإنجيليين إلى طوائفهم الشرقية السابقة، وإنما تقود إلى الدعوة إلى النظر في هذا الوجود، وتكييفه بشكل يتلاءم أكثر مع العقلية والتقاليد الشرقية.

إن هذا التفسير لنظرية (الغرسة الغربية) تفسير هام وشائع، وقد اعتنقه أو مالَ إليه كثير من الإنجيليين الغربيين الذين يعملون في العمل المرسلي وحقل العلاقات المسكونية في الكنائس الإنجيلية الأوربية والأمريكية، وهو تفسير يستعمل أيضاً من غير الإنجيليين في الشرق الأوسط لانتقاد الحركة الإرسالية والكنائس الإنجيلية، وإظهار ضَرَرِهما على المجتمع الشرقي وكنائسه القديمة.

ولا بدَّ من بعض الملاحظات على هذه النظرية:

يمكن مناقشة نظرية سمعان على مستويين: المستوى الأول هو المستوى الاجتماعي والديني كتحليل للكنيسة الإنجيلية في الشرق الأوسط، والثاني هو المستوى الفكري؛ لأن الوجود الإنجيلي في الشرق الأوسط هو وجود فكري روحي؛ ولا يكفي أبداً أن يقوم هذا الوجود على أُسُس اجتماعية سياسية اقتصادية أو حتى دينية فقط، فبتعبير آخر نقول: ليس الوجود الإنجيلي في هذه المنطقة من العالم ظاهرة اجتماعية أو دينية أو سياسية أو حضارية فقط، بل هو في الأساس -وقبل كل شيء- ظاهرة فكرية لاهوتية روحية.

فإذا أخذنا أولاً الناحية الاجتماعية/الدينية نستطيع أن نثير سؤالاً غاية في الأهمية؛ هو: تُرَى من كان فعلاً الغريب في وطنه في القرن التاسع عشر وفي كل أنحاء الشرق؟ هل هو الإنجيلي العربي الذي تمكّن بفضل جهود المرسلين الأجانب أن يقرأ الكتاب المقدَّس بلغته الأمّ لأول مرة في حياته، وأن يحضُر العبادة الجماعية، ويفهم كل ما يُتْلَى ويُقْرَأ ويُقال، وأن يصلي بلغة شعبه ووطنه، وأن يرى رؤساء كنيسته يلبسون الملابس الوطنية العادية في مصر ويتحدثون بلغته (في الشام كان رؤساء الكنائس الشرقية أجانب!!)؛ هل هذا هو الغريب في وطنه أم جاره الذي لم يقرأ الكتاب المقدَّس في لغته الأم قط، ويسمع ويتعبد في الكنيسة بلغة لا يتكلمها ولا يعرفها ولا يقدر أن يصلي بها؟ أعتقد أن الإنجيليَّ في ذلك الوقت كان أشد الناس ارتياحاً في وطنه وتلاؤماً معه، وهنا نجد قمة قبول الآخر، فالتوافق مع الذات يعطي الإنسان القدرة على قبول الآخر.

أما الادعاء بأن المرسلين الأجانب لم يأخذوا بعين الاعتبار أبداً إمكانية التكيُّفِ المشروعِ مع الحضارة المصرية والعربية، فهذا إجحاف بحقِّ الواقع والتاريخ، والباحثون لا يقرون هذا الادعاء بل ينقضونه. يقول المؤرخ عبد اللطيف طيباوي في هذا المجال: إن المرسلين الأمريكيين بذلوا جهداً كبيراً للتكيف، وعدم خلق طبقة من (المتفرْنجين) والمقلدين للأجانب، وذلك بإصرارهم على التعليم باللغة العربية فقط في البدء. وشجعوا تلاميذهم على الاحتفاظ بتقاليدهم وعاداتهم، وتعلموا (أي الأجانب) اللغةَ العربيةَ وأتقنها منهم كثيرون، فترجموا الكتاب المقدَّس إلى العربية، ونشروا كتباً مدرسية وأدبية هامة جداً، ولا شك أنهم أسهموا في النهضة العربية بفضل الذين تعاونوا معهم وتأثروا بهم.

أما القول بأن المهتدين إلى الإنجيلية من الكنائس الأخرى انفصلوا عن عائلاتهم؛ مما أسهم في تغيير المفاهيم الاجتماعية وزعزعة التقاليد

الشرقية الجذور، وهذا ما يعده سمعان من تأثير المرسلين السلبي، فإن كل هذا إنما هو أمر طبيعي جداً عند كل إنسان يتعلم ويكتسب ثقافة جديدة، فالعلم والثقافة يُحْدِثان تغرُّباً طبيعياً عند كل من يمارسهما، وهذا يحدث في كل أنحاء العالم ولكل أنواع البشر، وهذا جزء هام من النمو الشخصي لا مفر منه.

أنعيب على الحركة الإصلاحية في أوربة في القرن السادس عشر نسفها للنظام الديني، والعائلي، والكهنوتي والاقتصادي والسياسي؟ لا شك أن هذا التغيير الشامل هو من منجزاتها العظيمة، فإذا حدث شيء من هذا في بلاد الشرق بسبب انتشار الحركة الإنجيلية، فإن ذلك مدعاة للافتخار وليس للاستحياء، بل هو انتماء حقيقي للزمان والمكان بل للإنسان.

الموقف الثاني:

وهو في نظري أخطر من السابق بكثير؛ فالموقف الأول يقبل بشرعية الوجود الإنجيلي في هذه البلاد شرط أن يتكيف مع البيئة الشرقية، لكنَّ الوجهَ الآخر لهذه النظرية يقول بأن الوجود الإنجيلي في هذه البلاد هو غرسة غربية (ومن ثمَّ غريبة) لاهوتياً وفكرياً ودينياً وثقافياً واجتماعياً، فلا مكان لها هنا، ولا مبرر لوجودها؛ ذلك لأنها شيء مستورد. إنها غرسة غربية، والتربة هنا غير ملائمة لها لأنها تربة شرقية. وقد يقر القائلون بهذا الرأي بأن دوافع المبشِّرين كانت دينية صافية، وأن كثيرين منهم كانوا أناساً طيبين ومخلصين، وأنهم أدّوا خدمات تعليمية وإنسانية هامة لبلدان الشرق، لكن ذلك لا يبرر محاولاتهم تبشير المسيحيين الشرقيين أو تكوين كنائس إنجيلية جديدة؛ لأن الحركة الإنجيلية هي ظاهرة غربية، وهي أمر مستورد لا مكان له في الشرق المسيحي. ويقوم هذا الموقف على فصلٍ شديد بين الغرب والشرق في ميادين اللاهوت

والفكر والبنية الكنسية والذهنية، بل إنه فصل وتمييز أساسيّ بين ما يُسمَّى حضارة شرقية وأخرى غربية؛ لهذا فإن القائلين بهذا الموقف يرون في الإرساليات ونتائجها غزوة حضارية ولاهوتية صليبية فيرفضونها كلية، فإن المسيحية الشرقية، في نظرهم، تختلف تماماً عن الغرب، ليس فقط عقيدياً بل سياسياً أيضاً وحضارياً. ويذهب المطران خضر -وهو أبلغ المعبِّرين عن هذا الموقف- إلى أبعد من ذلك حين يؤكد "أننا لسنا واحداً أمام الله. فنحن كمسيحيين شرقيين ومسيحيين غربيين نختلف في الأصول"، هذا فضلاً عن أن الكنائس الشرقية ترى أن تحوُّل أي شخص أرثوذكسي إلى الإنجيلية يعني اقتناص الكنيسة الإنجيلية له، وعدّوا إعلان مفاهيم ولاهوت وعقيدة الكنيسة الإنجيلية للأرثوذكسي إنما هو محاولة لاقتناصهم. وقد اهتم مجلس كنائس الشرق الأوسط بهذا الأمر، وعَقَدَ أكثر من مؤتمر بهذا الشأن لتقريب وجهات النظر، بل عقد مؤتمرات أُطلق عليها (مؤتمرات الرعايا) يجتمع فيها الرُّعاة من كل الطوائف الأرثوذكسية والإنجيلية، ولكن بسبب ما يسمى بالاقتناص ألغت الكنيسة الأرثوذكسية عقدَ مثل هذه المؤتمرات، هذا فضلاً عن "أن الأرثوذكس يعدون الزواج بغير الطقس الأرثوذكسي باطلاً".

هذا هو مفهوم الغرسة الغربية؛ أنها غريبة كما يعبر عنها مسؤولون كبار في الكنائس الشرقية القديمة، يُدينون بهذا الموقف كل اهتداء إلى الفكر الإنجيلي المصْلِح.

هذه هي النظريات التي تحاول تفسير الوجود الإنجيلي في الشرق الأوسط، وأرى أن معنى تبرير وجود الكنيسة الإنجيلية في مصر والشرق الأوسط تخطى هذه الأمور كلها؛ لأنه يرتبط بسؤال أساسي تطرحه الكنيسة على ذاتها، وهو سؤال لم تتطرق إليه كل هذه النظريات؛ وهو: هل الإصلاح الإنجيلي الذي وقع في أوربة في القرن السادس عشر هو في

الأساس ألمانيّ - سويسري محليّ أم هو عالمي؟ هل يخاطب (إنجيلُ الإصلاح) ابنَ بازل وبيرن وفرانكفورت فقط أم أنه يخاطب ابنَ القاهرة وبيروت ودمشق أيضاً؟ هذا هو السؤال الأساسي الذي يجب أن يطرح نفسه علينا إن أردنا أن نفهم معنى وجود الإنجيلية هنا والآن، ونبحث في مستقبل هذا الوجود. فإننا نرى أن ما حَصَلَ في القرن التاسع عشر بغضِّ النظر عما فعله المرسَلون هنا وهناك، أو عما أخطؤوا فيه أو أصابوا، وعما أنجزوا أو لم ينجزوا، إننا نرى أن ما حَصَلَ هو في الأساس امتدادُ فكرِ الإصلاح إلى هذه البلاد، فإذا كان إنجيل الإصلاح أمراً أوربياً محلياً فلا مكان له في الشرق، أما إذا كان شأناً عالمياً يخاطب الإنسانَ أينما وُجِد فإن وجود الإنجيلية هنا أمر ضروري وحتمي، فأهمية الوجود الإنجيلي في الشرق ليس بسبب مؤسساته التعليمية، ولا بسبب مستشفياته الاجتماعية والخيرية، ولا بسبب ممارسة الديمقراطية داخل الجهاز الإداري للكنيسة، ولا لأي شيء آخر قد يعده البعض ملازماً للإنجيلية الحضارية والثقافية، إنما أهمية الإنجيلية ومبرر وجودها ينبعان من الاعتقاد الراسخ بأن لديها ما تُسْهِم به فكرياً وإيمانياً في هذه البقعة من العالم، ولا شك أن للإنسان الشرقي خصائص معينة وأن لفكره وتقاليده وروحانيته وعبادته طابعاً خاصاً، ونحن نعرف أن للاهوته خصائص تميزه عن اللاهوت الغربي، لكن التمييز بين الاثنين شيء، والفصل بينهما شيء آخر، ونحن لا يمكننا أن نقبل الفصل بينهما؛ لأننا نرى أن على الاثنين أن يلتقيا، ثم إن النمو الإنساني والحضاري يكمن في تفاعل الحضارات واللاهوت والفلسفات والخصائص، ويوضح التاريخ لنا أن هذا التفاعل مستمر ومتواصل، فليس هناك كيان شرقي بحت، ولا كيان غربي خالص، فهذه الأمور نسبية جداً، والدليل على ذلك أن من يرفض الحضارة الغربية يستخدم أدواتها؛ من التلفاز والأقمار الصناعية لإعلان هذا الرفض، وهو بهذا يتفاعل معها؛ ولا شك أن المستقبل في كفة هذا التفاعل؛ إذ أصبح

العالم اليوم قرية صغيرة لا مجال فيها للتقوقع في شرانق شرقية أو غربية.

إننا نعتقد بأن الإصلاح الإنجيلي هو أمرٌ عالمي يخاطب كلَّ إنسان من كل عرق ولسان، وفي كل زمان ومكان، ومع أنه بدأ في ألمانية وسويسرة وأُلبس رداء أوربياً في كثير من الأحيان، إلا أنه في صحيحه لم يزل لدى الكنيسة الإنجيلية في مصر الكثير لتقوله في بنيتها الشرقية. إن الإصلاح الكنسي الأوربي بعد أن مرَّ في الاختبار الأمريكي الذي أغناه بعض الشيء، في الوقت الذي أفقده فيه الكثير على الصعيد الفكري، يفرض علينا أن نعود به إلى الأصول، وهنا سوف نكتشف أبعاداً هائلة لم نتعرف عليها بعد، يكفي أن نتعمق بالفكر الإصلاحي في بيئتنا المصرية، والعودةُ للبيئة المصرية تعني الاستعداد للاستفادة والاعتناء بشهادة الآخر في عقيدته وتراثه وفكره، وهذا لا يعني زوال كل توتر واحتكاك واختلاف، فإن بقاء التوتر ليس أمراً سلبياً، بل إنه أمر طبيعي وضروري للمحافظة على الحيوية والخلق والإبداع، وهكذا تتحقق تلك العلاقة الجدلية بين الأنا والآخر.

ثانياً- محاولة صياغة إقرار إيمان مصري إنجيلي معاصر:

بعد أن تحدثنا في هذا البحث عن تاريخ الإصلاح ومرجعيته وإشكاليات العلاقة مع الآخر، وانتهينا إلى تطور الفكر اللاهوتي عند الإنجيليين من حيث توجهه نحو الآخر، وكانت لنا وقفة مع الذات، نأتي هنا إلى محاولة صياغة مفهوم مصري إنجيلي (بروتستانتي) معاصر في الموقف من الآخر، والحقيقة أن هذا الأمر ليس سهلاً لعدة أسباب:

١. أن الإنجيلي (البروتستانتي) (آخر مزدوج)؛ بمعنى أنه (آخر) للمسلم والإسلام ديانةُ ما يقرب من تسعين في المئة من المصريين، و (آخر) للأرثوذكسي، والأرثوذكسية هي المذهب السائد في المسيحية؛

ولذلك فهو الآخر الثالث أو أقلية الأقلية، رغم أن الجميع يشتركون في المواطنة المصرية.

٢. أن الإنجيلي -وهو (الآخر الثالث)- لم يأتِ طرحاً للعطاء الديني الطبيعي كالأرثوذكسية؛ حيث بدأ المذهب الأرثوذكسي مع دخول المسيحية في مصر في القرن الأول، فهو يمثل المسيحية لمصر من ألفي عام، وقد اختلط بالحضارة المصرية القديمة؛ ولذلك فعطاؤه تاريخي حضاري طبيعي. والإنجيلي المصري أيضاً ليس طرحاً لتطور العقيدة المسيحية في مصر، فلم تخرج الإنجيلية المصرية من عباءة الأرثوذكسية كما خرجت الإنجيلية الأوربية من عباءة الكاثوليكية الأوربية، إضافة إلى أنه لم تكن الإنجيلية المصرية نتيجة غزو من الخارج أو فتح حسب التعبير العربي الإسلامي كالإسلام الذي انتشر بسرعة في مصر، لكن جاءت الإنجيلية نتيجة طرح لتطور الفكر اللاهوتي الغربي والإصلاح الكنسي في أوربة، فقد جاءت كنوع من التفاعل الثقافي بين الحضارات على المستوى الثقافي الديني.

٣. في بداية القرن التاسع عشر بدأت المؤسسة الإسلامية دعوةً للإصلاح قادها الشيخُ حسنُ العطار شيخ الأزهر حينئذ، وقد زار الشيخ حسن أوربة، وعاد ليعلن أنه ينبغي أن نجد في بلادنا العلومَ التي ليست فيها، وأوصى الشيخُ رفاعةَ الطهطاويَّ ألا يكتفي بعمله كإمام للبعثة التي أرسلها محمد علي (والي مصر حينئذ) لأوربة بهدف تحديث مصر، بل عليه أن يتعلم ويقرأ وينفتح على علوم الغرب، وهنا بدأ انفتاح المسلمين على الغرب. وهكذا جاءت الإنجيلية الغربية في الطريق العكسي، فقد انفتح المسلمون على الغرب وأرسلوا شيوخهم إلى هناك في الوقت الذي أرسل فيه الغربُ الإنجيليين (الإصلاحيين) إلى مصر، وهكذا كان الإصلاح طريقاً مزدوج الاتجاهTow Ways .

بناء على كل ما سبق نرى (الآخر) بالنسبة إلى الإنجيليّ (البروتستانتي) المصريّ هو المسلم والأرثوذكسي وأيّ آخر غير إنجيلي، إذن كيف نستطيع -كمصريين إنجيليين- أن نتحدث عن مفهوم (الآخر) بالنسبة إلينا؟!

مفهوم الآخر عند الإنجيليين ينطلق من ثلاثة مصادر:

الأول- الكتاب المقدس.

الثاني- الفكر اللاهوتي الإنجيلي.

الثالث- الواقع الحضاري والثقافي المصري.

■ المصدر الأول – الآخر في التفسير الإنجيلي للكتاب المقدس:

إن رؤية الإنجيليين المصريين للآخر تعتمد على فكر المسيح من الآخر فعندما سأل أحدهم[١] السيدَ المسيح عن الوصية الأولى والعُظْمى قال له: "تُحِبُّ الرَّبَّ إلهَكَ مِنْ كُلِّ قلبِكَ وَمِنْ كُلِّ نَفْسِكَ وَمِنْ كُلِّ قُدْرَتِكَ، وَتُحِبُّ قَرِيبَكَ كَنَفْسِكَ". وهنا أراد السائل أن يبرِّر نفسه فقال للمسيح: من هو قريبي؟ وكان يظن أن المسيح سيقول له: إن قريبك هو اليهوديّ شريكك في الديانة والقومية والعنصر ....إلخ، كما كان التفسير اليهودي التقليدي لهذه الوصية في ذلك الوقت، إلا أن السيد المسيح أجابه بمثال عن شخص يهودي سقط بين اللصوص فضربوه وعرّوه وأخذوا كلَّ ما معه وتركوه لا حيّاً ولا ميتاً، وهنا مرَّ عليه كاهن يهودي تركه في جراحه ومضى، ثم لاوي (مساعد للكاهن) يهودي أيضاً ولم يفعل معه شيئاً، ثم مرَّ عليه رجل سامري -وكان السامريون في ذلك الوقت أكبر الأعداء لليهود- فنزل هذا السامري من على دابته وضمَّد

---

(١) إنجيل لوقا ١٠: ٢٥-٣٧.

جراحَ اليهوديّ وحَمَلَه على الدابّة إلى الفندق (المستشفى) ودفع له دينارين، وأوصى قائلاً إنه في طريق عودته سوف يدفع باقي الحساب، ثم التفت السيد المسيح للسائل قائلاً: "ترى مَنْ صار قريباً للذي وَقَعَ بين اللصوص؟" فقال: الذي صنع معه الرحمة. فأجاب السيد المسيح: "اذهب أنت أيضاً وافعل هكذا". وهنا نرى أن القريب هو الإنسان الآخر على إطلاقه الذي يصنع الرحمة بأخيه الإنسان.

وفي أحد تعاليم السيد المسيح[1] لتلاميذه عن القيامة والدينونة قال: إن الله سوف يتوجّه إلى الأبرار قائلاً: "لأني جُعْتُ فأطعمتموني، عطشت فسقيتموني، كنت غريباً فآويتموني، عرياناً فكسوتموني، مريضاً فزرتموني، محبوساً فأتيتم إليّ، فيجيبه الأبرار حينئذٍ قائلين: متى رأيناك جائعاً فأطعمناك أو عطشاناً فسقيناك، ومتى رأيناك غريباً فآويناك أو عرياناً فكسوناك، ومتى رأيناك مريضاً أو محبوساً فأتينا إليك؟ فيجيب الملك (الله) ويقول لهم: الحقَّ الحقَّ أقول لكم؛ بما فعلتم بأحد إخوتي هؤلاء الأصاغر فبي فعلتم". وبنفس المقياس سوف يُلقى في الجحيم كلُّ مَنْ لا يفعل ذلك، هنا نجد أن الآخر هو المريض والضعيف والعريان والمسجون، هم إخوة الله نفسه.

ويقول أيضاً: أحبوا أعداءكم، باركوا لاعنيكم، أحسنوا إلى مبغضيكم، وصلُّوا لأجل الذين يسيئون إليكم ويطردونكم لكي تكونوا أبناء أبيكم الذي في السموات، فإنه يشرق شمسَه على الأشرار والصالحين، ويمطر على الأبرار والظالمين؛ لأنه إن أحببتم الذين يحبونكم فأيُّ أجْرٍ لكم؟ أليس العشَّارون (جباة الضرائب وهم رمز الأشرار في ذلك الوقت) يفعلون هكذا؟ وإن سلمتم على إخوتكم فقط، فأيَّ فضل تصنعون؟ أليس العشارون يفعلون هكذا؟[2]، وهنا نرى أنه من الواضح جدّاً في التعليم

---

(١) إنجيل متى ١٥: ٣١-٤٦.

(٢) إنجيل متى ٥: ٤٤-٤٧.

المسيحي أن قبول الآخر المختلف من أهم الأساسيات في الكتاب المقدّس، والمسيحي يجب ألا يعادي أحداً، بل عليه أن يفعل كما يفعل أبوه السماوي الذي يُشرق بشمسه على الجميع، ويقبل الجميعَ مهما كانوا ومهما كانت اختلافاتهم عنه ومعه.

■ **المصدر الثاني - الآخر في الفكر اللاهوتي الإنجيلي:**

١- لاهوت الخلق: يؤمن الإنجيليون أن الله قد خلق الناس جميعاً من أصل واحد؛ ولذلك فجميع المخلوقين إخوة مهما اختلفوا في الجنس أو اللون أو اللغة، وهم متساوون أمام الله، والله يعاملهم جميعاً كأبناء له بالخلق دون تمييز لشعب عن آخر أو أمّة عن أخرى، أو جماعة عن أخرى، فالقوانين التي وضعها الله هي أن لكل مجتهد نصيباً مهما كان إيمان هذا المجتهد من عدمه.

٢- لاهوت الفداء: يؤمن الإنجيليون أن السيد المسيح جاء ليموت ويفدي البشرية جمعاء، وكما أخطأ آدم في الجنة وكانت النتيجةُ طردَه من الجنة؛ وتبعاً لذلك أصبحت البشرية كلها مطرودة من وجه الله إلا إذا تابت إليه ورجعت، هكذا جاء السيد المسيح ليموت عن البشرية جمعاء دون استثناء فرد واحد مهما كان انتماؤه العرقي أو الجنسي؛ بسبب خطاياه؛ أي جاء ليفدي البشرية ويجعلها مقبولة لدى الله، وهكذا ساوَى لاهوت الفداء بين البشر جميعاً أمام الله؛ ولأن المسيح قد تألّم حباً لأجل الجميع، هكذا يجب على كل مؤمن أن يتألم حباً في عطائه وبذله لأجل الآخر الذي يتعامل معه أو يشاركه في الوطن مهما كان جنسه أو دينه أو عرقه.

■ **المصدر الثالث - الآخر في الواقع الحضاري والثقافي المصري:**

عندما جاء المرسَلون إلى مصر كان هدفهم تعريب وتمصير لاهوت الإصلاح الذي بدأ في القرن الخامس عشر في أوربة وقد نجحوا في ذلك

تماماً؛ إذ بدؤوا بترجمة الكتاب المقدَّس إلى اللغة العربية وقاموا بطباعته وتوزيعه، ثم قاموا بترجمة تفاسير الكتاب المقدَّس طبقاً للاهوت المصْلِح، ليس هذا فقط بل عرّبوا الترانيم التي في العبادة، وهكذا صارت العبادة باللغة العربية، وهذا لم يكن موجوداً قبل دخول مرسَلي الإصلاح إلى مصر، فالكنائس الأخرى كانت عبادتها باللغة المصرية القديمة والقراءات من الكتاب المقدس لم تكن عربية؛ ولذلك لم يشعر الإنجيلي المصري بأي غُرْبة عن حضارته وثقافته؛ ولذلك تكوَّن لدى الكنيسة الإنجيلية تراث ضخم من العبادة باللغة العربية من ترانيم وتأملات...إلخ، كان لها تأثير في الكنائس الأخرى؛ إذ بدأت في استخدام هذه الترانيم وموسيقاها وطريقة العبادة فيها. ولقد كان للكنيسة الإنجيلية الفضل في إنشاء اجتماعات نوعية داخل الكنيسة، مثل: اجتماعات للاهتمام بالشباب ومشاكلهم، والأسرة ومشاكلها، والفقراء....إلخ، وأيضاً أخذت الكنائس الأخرى هذه الأفكارَ وطبَّقتها، هذا فضلاً عمَّا قامت به الكنيسةُ من خدمة للمجتمع المصري -دون تمييز دين أو طائفة من واقع مشاكله- فانصهرت فيه، فقد عالجت الكنيسةُ مشكلةَ الأمّية بافتتاح أماكنَ وفصولٍ لمحو الأمية في طول البلاد وعَرضِها، كذلك أنشأت مدارس ومستشفيات لخدمة أبناء الوطن من مسلمين ومسيحيين من جميع الطوائف، وهذا لم يكن متبعاً في المؤسسات الدينية الأخرى مسيحيةً كانت أو إسلامية، وقد سهَّل هذا الأمرُ انصهارَ الشعب المصري معاً في العادات والتقاليد الثقافية الواحدة؛ وكانت هذه العلاقة العميقة والتداخل والحبّ والبذل والعطاء -وهي سمات المجتمع المصري- أحد مصادر اللاهوت الإنجيلي في قبول الآخر.

وبناء على كل ما سبق فإننا يمكننا صياغة قانون إيمان إنجيلي (بروتستانتي) مصري معاصر كالتالي:

"نؤمن كإنجيليين (بروتستانت) في مصر أن الله قد خلقَ الناس جميعاً من أصلٍ واحد، فهم متساوون أمامه مهما اختلفوا في الجنس أو اللون أو الدين، وحيث إنهم أبناء الله بالخلق كما نحنُ فنحنُ إخوة؛ ولذلك نقبلهم كما هم رغم اختلافهم عنا. ونؤمن أيضاً أن يسوع المسيح قد جاء للبشر جميعاً وقد مات لأجل الإنسانية جمعاء؛ وذلك لكي يحررهم من خطاياهم، وهكذا نحن نقبل الآخر مهما كان مختلفاً عنا، بل نخدمه وعلى استعداد أن نموت من أجله لكي ننقذه من شرٍّ ما أو لتحقيق العدالة أو رفع الظلم عنه. وبناء عليه نحن نقبل كلَّ إنسان مصري أو عربي مهما كان انتماؤه، ونتصهر معاً في آلام وآمال الوطن مصر؛ لأننا نتشارك في الوطن الواحد؛ إذ إن قضايانا الوطنية المشتركة أكثر كثيراً من قضايانا المشتركة مع مسيحيي العالم، ونقبل أيضاً الإنسان على إطلاقه على قاعدتي لاهوت الخلق ولاهوت الفداء".

ما قبل الخاتمة
أسئلة لابد من الإجابة عنها

في حلقة نقاش خاصة بالأبحاث المقدمة في نطاق المشروع البحثي الذي يقوم على تنفيذه برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، حضرها أساتذة أفاضل بالكلية إلى جانب الأساتذة معدي البحوث، بقيادة د. نادية مصطفى، أثيرت بعض التساؤلات حول (مفهوم الآخر في الفكر المسيحي)[1]، أرى من واجبي أن أجيب عنها، حيث لا يوجد لها مكان محدَّد في إطار بحثنا، ووضعُها داخل البحث سوف يعرّض السياق لبعض الخلل، لكن قبل الإجابة عن هذه التساؤلات يجب أن نضع بعض المبادئ:

أولاً- أنه لا توجد إجابات سهلة لأسئلة صعبة، والأسئلة التي أمامنا أسئلة صعبة ولذلك لن نستطيع أن نجيب عنها بشعارات براقة، أو بآيات محكمة من القرآن أو الإنجيل، ولن نستطيع أن نحيلها للماضي أو المستقبل، فإجابتنا عن الأسئلة الصعبة من البديهي أن تكون إجابات صعبة.

ثانياً- أنه لا توجد إجابة واحدة للسؤال الصعب، فكل سؤال صعب له عدة إجابات، لذلك فإجابتنا ستكون وجهة نظر يمكن للقارئ أن يقتنع بها أو يقتنع بإجابة أخرى، أو يترك السؤال معلَّقاً إلى أن يأتي يوم يقتنع فيه بجواب ما .

---

(١) حول قضايا واتجاهات المناقشة في هذه الحلقة، انظر التقرير الختامي لهذا الكتاب (التحرير).

ثالثاً- أنه لكل مشكلة حلٌّ؛ ولكل حلّ مشكلة؛ بمعنى أنه لا يوجد الحلّ النموذجيّ لكل مشكلة مطروحة لكن هناك الحل الممكن، وكل حلٌّ ممكن له مشاكله؛ لذلك علينا أن نختار الحلَّ الذي به أقل قدر من المشاكل على الأسئلة.

بعد هذه المقدمة نبدأ في الإجابة:

السؤال الأول:

إذا كانت الأديان تتسم جميعاً بقبول الآخر، وأنه لا يوجد دين أو مذهب يحض على كراهية الآخر المختلف في نصوصه الموحى بها، إذن لماذا قامت الحروب الدينية بين أتباع الأديان المختلفة مثل الحروب الصليبية، مذابح الأرمن وغيره، بل بين أتباع المذاهب المختلفة داخل الدين الواحد مثل السُّنة والشيعة في الإسلام، والكاثوليك والإنجيليين في المسيحية؟!

أزعم أنه لا يوجد في التاريخ ما يسمى (بالحروب الدينية)، فالدين لا يحضُّ على الحرب، لكن هناك حروب سياسية ونزاعات على الأرض والحدود، فدائماً تكون المصالح هي الدافع الأول والأساسي للحرب، لكن لكي تكون لهذه الحروب شرعيتها؛ ولكي يستطيع القادة السياسيون أن يجيّشوا الجيوشَ وأن يعبّئوا الشعوبَ كان لابد من إثارة النزعة الدينية وبقوة، فلكي أقنع جيشي وشعبي بالحرب والقتال لابد أن أعطيَه صورة عن فساد العدو، وأن هذا العدو لا يوجد به شيء صالح على الإطلاق، فهو ليس مختلفاً في الأيدولوجيا السياسية، أو على الحدود والمصالح فقط، لكنه أيضاً كافر وخارج عن الدين ....إلخ. وهكذا يتم تشويه العدوّ لتبرير القضاء عليه، وهذا ما حدث سواء في الفتنة الكبرى في الإسلام، أو في الحروب الصليبية التي كان الهدف المعلن لها تطهير بيت المقدس

من المسلمين، أو في حروب الدولة العثمانية في البلقان وأرمينية ... إلخ، وهو الشعار نفسه الذي ترفعه الجماعات الإسلامية ضد أمريكة والغرب، وهو الشعار نفسه الذي يرفعه المسيحيون الصهاينة. وبتحليل كل هذه الدعاوى نجدها سياسية حدودية تعتمد على المصالح، لكن يُقحم الدينُ فيها إقحاماً، ولا حلَّ لكل هذا إلا بالعودة لجوهر الأديان الذي يحضُّ من البدء على محبة الله وحبِّ البشر وتقديم الآخر على أنفسنا ومحبته كما نحب ذواتنا. ففي المسيحية: "تحب الربَّ إلهك من كل قلبك ومن كل نفسك ومن كل قدرتك، وتحب قريبك كنفسك". وعندما سُئِل السيد المسيح: عمَّن هو قريبي؟ أجاب: الإنسان على إطلاقه، بغض النظر عن جنسه أو عرقه أو لونه، الإنسان الذي يعيش إنسانيته ويصنع رحمة مع الآخرين.

وفي الإسلام: "أن يحب الإنسان لأخيه ما يحب لنفسه". هذا هو جوهر الأديان، فهل يوجد بعد ذلك ما يسمى (حروباً دينية)؟!..

السؤال الثاني:

ما هي حدود الاختلاف مع الآخر؟ ماذا لو حاول الآخر غزو بلادي والاعتداء على ممتلكاتي؟!

وهذا السؤال مرتبط بالسؤال الأول، فالآخر عندما يحاول غزو بلادي والاعتداء على ممتلكاتي فهو لا يقوم بذلك بناء على أوامر دينية، لكنه يعتمد في ذلك على المصلحة؛ فإسرائيل عندما تحتل أرضاً ليست أرضها بادعاء وعد الله لها بالأرض، وأمريكة عندما تغزو العراق لأجل البترول، لا توجد لها مبررات دينية حقيقية، وفي الوقت نفسه تعدُّ مقاومة المحتل في هذه الحالة مقاومة شرعية على ألا تكون باسم الدين، وهنا تكون المقاومة من منطلق الحقوق الإنسانية والعدالة والحرية، فتديين القضايا

يضرّ بها في العمق ويفقدنا احترامَ العالم الحرّ، صحيح أنه ربما يؤجّج الشعورَ الدينيَّ لدينا فيزيد من المقاومة، ولكن على المدى الطويل يفقد المصداقية ويشوّه الدين ذاته. إن استخدام الدين في تفجير مبانٍ مدنية أو قتل أطفال ونساء ومدنيين لا علاقة لهم بالقضية سواء نتجَ هذا كإرهاب دولة أو كإرهاب جماعات دينية يصبُّ في النهاية في تشويه الدين تماماً؛ ولذلك نقول مقاومة الآخر الذي يغزو بلدي ويعتدي على مصالحي هو واجب وطني وديني أصيل، والتخلي عنه تخلٍّ عن الشرف لكنه ليس قضية دينية.

السؤال الثالث:

ما هو تأثير الظروف التاريخية والسياسية التي شجعت قبول الإرساليات الإنجيلية في مصر في القرن التاسع عشر وتأثير الظروف نفسها اليوم؟

ذكرنا في الفصل الرابع من هذا البحث تحت عنوان (مفهوم مصري إنجيلي معاصر في الموقف من الآخر) أن انفتاح مصر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على أوربة ودعوة الإصلاح التي قادها الشيخ حسن العطار شيخ الأزهر حينئذ بعد عودته من أوربة، حيث أوصى الشيخَ رفاعة الطهطاوي ألّا يكتفي بعمله كإمام للبعثة التي أرسلها محمد علي إلى أوربة بهدف تحديث مصر، بل عليه أن يتعلم ويقرأ وينفتح على علوم الغرب، وهنا بدأ انفتاح المسلمين على الغرب، وهكذا جاءت الإنجيلية الغربية في الطريق العكسي، فقد انفتح المسلمون على الغرب وأرسلوا شيوخهم إلى هناك في الوقت الذي أرسل فيه الغرب الإنجيليين (الإصلاحيين) إلى مصر. وهكذا كان الإصلاح طريقاً مزدوج الاتجاه Tow Ways، ولقد شجع على هذا الجو السياسي المنفتح الخديوي سعيدُ وبعده إسماعيل،

اللذان أرادا أن يجعلا مصر قطعة من أوربة، ولقد كان لهذا الجو تأثيره الواضح في قبول مثل هذه الإرساليات وخصوصاً أن خلفيتها أمريكية، ولقد كانت أمريكة في ذلك الوقت قوة صاعدة تنتقد القوى الاستعمارية بشدة وتنادي بالتحرر لجميع شعوب العالم. أما اليوم فقد تغيَّر الحال إلى النقيض تماماً، فرغم أن أمريكة أصبحت هي القوة الوحيدة التي تحكم عالم اليوم، إلا أنها تحولت إلى قوة استعمارية، تساند إسرائيل بكل قوة وتغزو العراق وتهدد جميع بلدان المنطقة مما أثر في الإنجيلية في مصر خاصة بظهور بعض الدعاوى المؤيِّدة لإسرائيل في الغرب الذين أطلقوا على أنفسهم (الإنجيليين). وقد تشابه هذا الاسم مع اسم الكنيسة الإنجيلية في مصر، رغم أن الإنجيليين في أمريكة لا يمثلون كنيسة منظَّمة، لكنهم حركة لا رابط لها تعتمد في تحركها على ثلاثة أمور:

- "العبادة الصاخبة" غير المنظمة التي يحدث فيها تفريغ نفسي فيتخللها حركات جسدية وصراخ وموسيقا صاخبة...إلخ.
- المعجزات: حيث يعتمدون على صنع المعجزات والتكلم بالألسنة (ألسنة غريبة) يعدونها إحدى مواهب الروح القُدُس كما هو منصوص في الإنجيل، وكذلك إخراج الشياطين (الجان) من أجساد البشر.
- تعضيد إسرائيل بقوة؛ لأن وجودها في فلسطين يعني الإسراع بالمجيء الثاني للمسيح لكي يملك على الأرض لمدة ألف عام.

وهذا عكس ما تؤمن به (الكنيسة الإنجيلية البروتستانتية) في مصر ومعظم كنائس العالم، ولقد بيّنت أن هذه الحركة اختراق للمسيحية الحقيقية في كتابي (الاختراق الصهيوني للمسيحية)، والذي صدر عام ١٩٩١م عن دار الشروق، وفيه انتقدتُ الحركة الإنجيلية الصهيونية؛ إلا أن هذه الظروف -بلا شك- أثرت بالسلب في الكنيسة الإنجيلية في مصر.

السؤال الرابع:

لماذا حدث التطور الإيجابي نحو الآخر الآن؛ سواء في المسيحية أو في الإسلام؟

هل حدث التطور في المدرسة الإسلامية من (دار الحرب) إلى (دار السلام) ومن الهجوم إلى الاعتدال بسبب ضعف الدول الإسلامية؟

وهل حدث التطور في المدرسة المسيحية بسبب النزعة الإنسانية التي اجتاحت اللاهوت المسيحي في العقود الأخيرة؟

لا شك أن هناك حركة إيجابية نحو الآخر ظهرت دلالاتها في كثير من الاجتهادات والمواقع على الجانبين في العقدين الأخيرين، وأرى أن لذلك عدة أسباب:

١- ظهور التيارات المتطرفة التي حسبت على أتباع الدينين:

فلا شك أن ظهور تنظيمات متطرفة عنيفة مثل الجهاد والتكفير والهجرة وأخيراً تنظيم القاعدة، وقد حسبت هذه التنظيمات على الإسلام ديناً، أدى إلى انتفاض علماء الإسلام المعتدلين لكي يبرّئوا الإسلام من هؤلاء؛ لأن هذه التنظيمات أضرت بالإسلام؛ حيث إنها تتحرك على أساس أنها تمثل الإسلام كلّهُ وأن الإسلام المعتدل هو خائن للإسلام الحقيقي الذي ينادون به. وقد تلقف الغرب هذه الكلمات واتهم الإسلام كُلّه بالتطرف؛ ولذلك كان لابد أن يتحرك المثقفون المسلمون لكي يوضحوا حقيقة الإسلام بإعلان مفاهيمهم الواضحة عن الآخر، ولكي ينتقلوا بالإسلام من دار الحرب إلى دار السلام، مع توضيح ما هو مفهوم دار الحرب ودار السلام...إلخ، في الوقت ذاته ظهر في الغرب حركة المسيحيين الصهاينة والمحافظين الجدد التي أعطت لإسرائيل مرجعية دينية مسيحية، كذلك أعطت للغزوات الأمريكية بعداً دينياً،

وهكذا كان يجب على المثقفين المسيحيين والقادة المعتدلين أن يوضّحوا الموقف المسيحي من الآخر حتى لا تختلط الأمور وتُتّهم المسيحيةُ كُلُّها بهذه الاتهامات.

٢- دعوة صدام الحضارات:

إنها الدعوة التي نادى بها صموئيل هنتنجتون بأنه لابد من صدام الأيديولوجيات ولا سيما بعد سقوط الاتحاد السوفييتي؛ وأنه لابد من ظهور عدوٍّ بديل؛ هذا العدو الجديد هو الإسلام، ثم جاءت دعوة فوكوياما بنهاية التاريخ؛ الذي أعلن أن النظام الرأسمالي الديمقراطي هو الذي اتفقت عليه الإنسانية ليكون النظام العالمي، وعلى كل الحضارات أن تخضع له، كل هذا جعل قيادات الدينَيْن الإسلامي والمسيحي يهبّان معاً ضد مثل هذه الدعاوى لكي يتعاونا معاً، ولكي تظهر دعاوى الحوار في مقابل الصدام، الحوار الإسلامي/ المسيحي، والحوار الإسلامي/ الإسلامي، والحوار المسيحي/ المسيحي.

٣- العولمة:

لا شك أن العولمة التي فيها أُسقطت المسافات وتقاربت الحضارات وأصبح العالم قريةً صغيرة ولم يعد هناك ما يمكن إخفاؤه كان لها آثارها، بل إن انفتاح الحضارات على بعضها بعضاً عمّق العلاقات الإنسانية، وأوضح الإيجابيات والسلبيات في كل حضارة من الحضارات، وصار يجب على كل حضارة وعلى أتباع كل دين من الأديان أن يركزوا على كل ما هو إيجابي من حبٍّ وعطاء ومشاركة وقدرة على العمل معاً وعلى الانفتاح على الآخر.

٤- الاتجاه العالمي نحو السلام:

لا شك أنه بعد حربين عالميتين في القرن العشرين وبعد سقوط الاتحاد السوفييتي، كَرِه الإنسانُ فيه الحربَ والدماء والقتل ولم يبق هناك

مجال لحرب عالمية جديدة، في الوقت الذي اتجه العالم فيه لحل النزاعات عن طريق المفاوضات في كل العالم سواء كانت هذه النزاعات داخلية أو خارجية، ولقد انتهت معظم النزاعات في إيرلندة والبوسنة والهرسك....إلخ، ولم يبقَ سوى نزاعات الشرق الأوسط والتي تغلّف بغلاف ديني؛ لذلك كان لابد أن يوضح أتباع الديانتين أن هذه النزاعات ليست من جوهر وصميم الدين، بل إن الاتجاه العالمي للسلام ولمحاربة تلوث البيئة وللقضاء على الفقر والجهل والمرض هو هدف الدين، فالإيمان بالله يدعونا إلى تحقيق كرامة الإنسان خليفةِ الله على الأرض وأن رفع مستوى الإنسان هو عمل من أعمال الله في الأرض يحققه كل من يؤمن به.

لأجل كل هذه الأسباب وغيرها كان التطور الإيجابي نحو قبول الآخر والحوار؛ بل التعاون الخلاق معه.

السؤال الخامس:

ما هو تأثير رؤيتنا في قبول الآخر التي طرحت في هذه الأبحاث بالنسبة إلى الرؤى الأخرى والتي ترفض الآخر؟

لا شك أن رؤيتنا في قبول الآخر سواء على الجانب الإسلامي أو المسيحي هي رؤية صحيحة دينياً وإنسانياً، وهي الرؤية التي تؤمن بها الأغلبية الصامتة من أتباع الدينين حتى لو لم يتفقّهوا في الدين أو يتحدثوا عن تفاصيلها في حياتهم اليومية، فالعلاقة اليومية بين المسيحيين والمسلمين سواء في مصر أو في العالم تتسم بالتفاهم وقبول الآخر. والتاريخ يثبت لنا ذلك؛ حيث إن الحروب والاضطهادات من الجانبين كانت هي الاستثناء دائماً، أما القاعدة فهي التفاهم والقبول، ليس هذا فقط بل على مستوى الالتزام الديني بالأخلاقيات الروحية في العادات

والتقاليد والمعاملات، مثل الموقف من الحزن والألم والدفاع عن الوطن والموقف من الأجيال القادمة ...إلخ، كان هناك توافق وتطابق بين أتباع الدينين، بل حتى على المستوى الفقهي واللاهوتي كانت هناك أرضية مشتركة، لكن ما يزعجنا في هذا الأمر هو أن الرؤى الأخرى -وإن كانت تضم أقلية- ما زال صوتها مرتفعاً وتمتلك إمكانات، فتنظيم القاعدة مثلاً والجماعات الإسلامية لا يمثل تعدادها نصفاً في المئة من الشعوب الإسلامية أو أقل من هذا بكثير؛ لكن لأنها تستخدم وسائل عنيفة في التعبير عن ذاتها، بل وسائل مدمرة؛ لذلك نجدها دائماً على الساحة ومحسوبة على الإسلام، في الوقت الذي تجد فيه أن المسيحيين الصهاينة لا يمثلون أيضاً نصفاً في المئة من تعداد المسيحيين في العالم بل أقل من ذلك بكثير، لكن صوتهم مرتفع لأنهم يملكون المال والإعلام...إلخ، إلا أن الأغلبية بدأت تتحرك، فالكنائس الكبرى في أوربة وأمريكة تقف موقفاً حازماً من هذه الحركة؛ لذلك أستطيع القول إن رؤيتنا في قبول الآخر هي الرؤية الأصلية للأديان والأنبياء والكتب المقدَّسة، وهي التي سوف تنتصر وتعم في النهاية. إنما علينا -إن استطعنا- تحريك الأغلبية الصامتة سواء على الجانب الإسلامي أو المسيحي.

خاتمة

يقول صلاح جاهين:

لولا اختلاف الرأي يا محترم
لولا الزلطتين ما لوقود انضرم
لولا فرعين ليف سوا مخاليف
كان بيننا حبل الود كيف اتبرم؟
عجبي!!

ويقول أحد اللاهوتيين للآخر المختلف:

أنا لا شيء إن جهلتني.. وشيء إن عرفتني.. وكل شيء إن أحببتني.

ونقول في الأمثال الشعبية:

إن اختلاف الرأي لا يفسد للود قضية.

يحتاج الإنسان دائماً إلى الآخر المختلف ولكن كيف نستمتع بهذا الاختلاف، فحق الاختلاف فنٌّ؛ علينا أن نتعلم كيف نمارسه، وعندما نتعلم هذا الفن، يصبح الاختلاف سببَ بركة لنا؛ إذ يُخرِج رأياً ثالثاً أروع وأبدع، وتصبح علاقتنا من خلاله أقوى منها من دونه، بل عندما يجمعنا الحبُّ يصبح الاختلاف نغماتٍ متدرجة في سيمفونية مبدعة، وزهوراً متناسقة في باقة رائعة، وألوانَ طيف متراقصة في سماء صافية.

أهم المراجع
المستخدمة في البحث

المراجع العربية:

- محمود أيوب: دراسات في العلاقات المسيحية الإسلامية، بيروت: جامعة البلمند، ٢٠٠٠.
- سعود المولى: الحوار الإسلامي/المسيحي - ضرورة المغامرة، بيروت: دار المنهل اللبناني ١٩٩٦.
- سمير سليمان (المشرف على مشروع مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق). العلاقات الإسلامية المسيحية: قراءات مرجعية في التاريخ والحاضر والمستقبل، بيروت: مركز، ١٩٩٤.
- المطران جورج خضر، أفكار وآراء في الحوار المسيحي/الإسلامي والعيش المشترك، جونيه لبنان: المكتبة البوليسية، ٢٠٠٠.
- حبيب بدر - سعاد سليم، جوزيف أبو نهرا، المسيحية عبر تاريخها في المشرق، بيروت: مجلس كنائس الشرق الأوسط، ٢٠٠١.

المراجع الأجنبية:

- Goddord , Heigh A HISTORY OF CHRISTIAN - MUSLIM, RELATIONS, CHICAGO: NEW AMSTERDAM BOOKS, 2000
- THEOLOGY and the non Christian religions, by Walter M Buschman , in "theology today , 1960.
- Cragg , A.K. the Christian and other religions, London: Now Brays, Library of theology, 1977
- Netland , Harold. A. Dissonant voices , relation pluralism and the question of truth Leicester, England: W B Eerdamans (Apollos) 1991.
- Swerer , Donald K. Dialogue: the key to understanding other religion, Philadelphia: the Westminster press, 1977
- Thomas Owen (editor) Attitudes Toward the religions, New york: Harper & Row publishers , 1969.
- Ariargah , Wesley. the Bible and people of other faith. Geneva: WCC. 1985.

مستخلص

هذا الكتاب يقدم رؤية عميقة لمفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية.

وهو يضم أربعة أبحاث رئيسية؛ الأول ((مفهوم الآخر لدى الجماعات اليهودية الحديثة)) وفيه رصدت الدكتورة رقية العلواني التطور الفكري عبر المسار التاريخي والاجتماعي لمفهوم الآخر عند الجماعات اليهودية، من خلال سرد النصوص المقدسة وتحليلها، واستخدمت في دراستها المنهج التحليلي التفسيري بغية الموضوعية مبتعدة عن الانتقائية الفكرية. لذا عالجت كيفية تشكل هذا المفهوم لدى تلك الجماعات من خلال النصوص المشار إليها.. وانتهت إلى معالجة مفهوم الآخر في الفكر المعاصر لليهود.

وبيّن الأب الدكتور كريستيان فان نيسبن في بحثه ((العلاقة بالآخر في الرؤية المسيحية)) أن للكنائس المسيحية جميعاً رؤية مشتركة للآخر، تنبع من الكتاب المقدس، ومن أساسيات المسيحية، وأن العلاقة مع الآخر حقيقة أساسية للإيمان بحسب المذهب الكاثوليكي.

وتحدث الأستاذ سمير مرقس في بحثه ((مفهوم الآخر في المسيحية المصرية الأرثوذكسية)) عن مساهمة الحالة المسيحية المصرية في تعميق المشاركة في الركب الاجتماعي الحضاري المتعدد والمتنوع، وكيفية تبلور الرؤية المسيحية المصرية للآخر لتشكل أنموذجاً واقعياً.

وقدم القسُّ إكرام لمعي في بحثه ((المسيحية الإنجيلية البروتستانتية والموقف من الآخر)) تعريفاً بالمصطلحات الأساسية التي استخدمها في بحثه، مع تقديم شرح فيه أهم المدارس في التغيير الفكري المسيحي.. ثم عرّف المدرسة البروتستانتية، وبيّن مبادئ فهمها الخاص لنصوص في الكتاب المقدس، وشرح الدوافع وراء البحث في موضوع الآخر، وتطور الفكر المسيحي الإنجيلي نحو الآخر منذ ظهور حركة الإصلاح في القرن السادس عشر حتى الآن، عارضاً آراء الإصلاحيين وموقفهم من الآخر.

Abstract

This book gives a deep view of the concept of *"The Other"* in both Judaism and Christianity.

It includes four main researches: The first is about the concept of *"The Other among the modern Judaic groups"*, in which Dr. Ruqayyah 'Ulwani observes the intellectual development throughout the historical and social march of the concept of "The Other" among the Judaic groups confirmed by analyzed divine texts. In her study, she uses the analytical interpretative methodology seeking objectivity and avoiding intellectual choice. Therefore, she tackles the matter of how that concept came to being among those groups on the basis of the texts indicated above, and she concludes by handling the concept of "The Other" in the contemporary Judaic thought.

Father Dr. Christian Fan Nisben elucidates, in his research "The Relation with the Other from a Christian Viewpoint", that all the Christian churches have a mutual view of the other. It springs from the Holy Scripture and from the bases of Christianity and that the relation with the other is a basic truth of faith as for the Catholic school.

Professor Sameer Murqus discusses in *"The Concept of the Other in the Egyptian Orthodox Christianity"* how the condition of Christianity in Egypt contributes to deepening the participation in the civilized multiple and diverse social march and how the Egyptian Christian view of the other is incorporated into a realistic example.

Priest Dr. Ikram Luma'i introduces in *"The Protestant Biblical Christianity and the Other Attitude"* definitions of the basic terms that he used in his research in addition to an introduction in which he explains the most significant schools of changing the Christian thought. Then he acquaints with the Protestant School and states the rules of its particular understanding of the texts of the Holy Scripture. After that, he discusses the stimuli lying behind discussing the topic of "The Other" and the development of the Biblical Christian thought towards the other since the movement of reformation appeared in the 16th century up till now, presenting the opinions of the reformists and their attitudes towards "the other".

THE CONCEPT OF "THE OTHER" IN JUDAISM AND CHRISTIANITY

Mafhūm al-Ākhar bayna al-Yahūdīyah wa-al-Masīḥiyah

Dr. Ruqayyah al-'Ulwānī
Prof. Samīr Murquṣ
Father Dr. Christian Fan Nisben
Priest Dr. Ikrām Luna'ī

كيف ينظر أصحاب كل دين إلى الأديان الأخرى؟

هل يتقبل بعضهم بعضاً.. أم يكيد بعضهم لبعض؟

هل يتحاورون فيما بينهم.. أم يتنابذون؟

لماذا التأكيد على حوار الأديان في هذه الأيام؟

هل جاء **صموئيل هنتنغتون** في بحثه "صراع الحضارات" ليؤجج المسألة، حين نظر إلى الآخر عدواً متحدياً؟

هذا الكتاب يقدم رؤية لأبناء الديانات المسيحية بطوائفها الأساسية لمفهوم الآخر من خلال النصوص الدينية. مع عرض لمفهوم الآخر في اليهودية عن طريق دراسة النصوص التي تقدمها التوراة والتلمود.

الكتاب يقدم صيغة موضوعية عميقة لمفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية.

BEHZAD ALI ISSA 2008


ISBN 995351161-6
9 789953 511610